SOBRIA EBRIETAS

UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER ANTIKEN MYSTIK

VON

HANS LEWY



Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen
1929

Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
herausgegeben von Professor D. Hans Lietzmann in Berlin
Beiheft 9

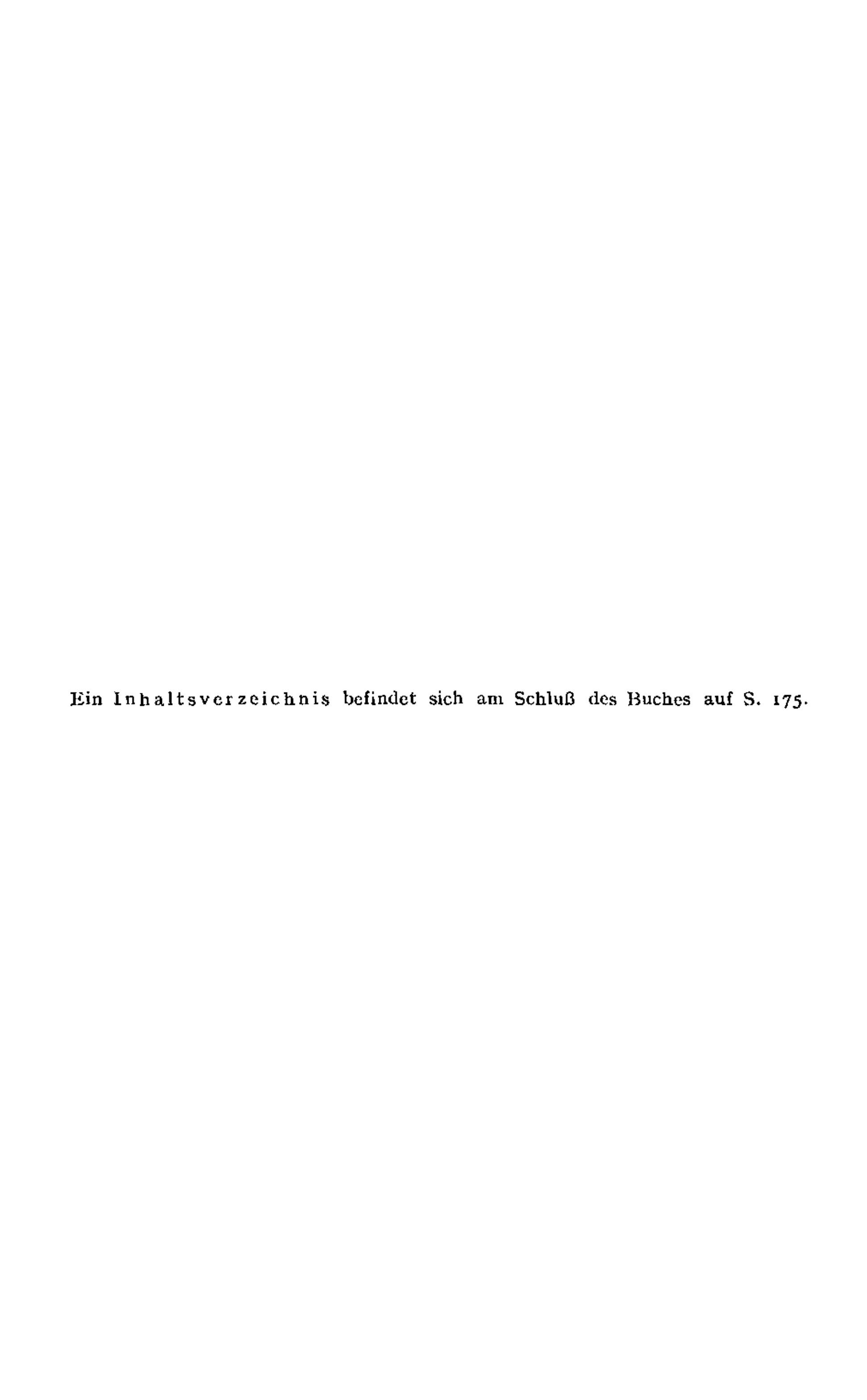
Printed in Germany

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist die stark erweiterte und abgeänderte Fassung einer Untersuchung, die im Juli 1926 der Berliner philosophischen Fakultät vorlag. Sie zerfällt in zwei Teile, deren erster die Herkunft eines zentralen Begriffes der philonischen Mystik erklärt, während im zweiten seine Verbreitung in der patristischen Literatur verfolgt wird. Im ersten Teil sucht die Arbeit das Hauptergebnis durch eine ausgedehnte indirekte Beweisführung zu sichern, indem sie über die spezielle begriffsgeschichtliche Aufgabe hinaus die Eigentümlichkeit der mystischen Ideen, aus denen die philonische Formulierung erwuchs, innerhalb der verschiedenartigen Erscheinungsformen der hellenistischen Pneumalehre darstellt. Auch im zweiten, patristischen Teil ließ sich der durch die Themenstellung geforderte straffe Aufbau nicht immer durchführen: einerseits mußten Voruntersuchungen, an denen es für die patristische Exegese besonders mangelte, oft erst die Basis für die eigentliche begriffsgeschichtliche Betrachtung herstellen, andererseits mochte da, wo sich aus der speziellen Untersuchung bestimmte allgemeine, für die Literatur- und Kirchengeschichte wichtige Ergebnisse ableiten ließen, auf eine Auswertung nicht verzichtet werden.

Meinem Lehrer Eduard Norden, der das Werden der Arbeit mit ständigem Interesse verfolgte und durch Anregungen förderte, sowie Werner Jaeger, der mich auf die Beziehungen des philonischen Begriffs zu den hermetischen Schriften hinwies, bin ich zu besonderem Dank verpflichtet. Wie stark diese Untersuchung von Nordens, Reitzensteins und Boussets bahnbrechenden Forschungen bestimmt ist, braucht dem Kenner der modernen religionsgeschichtlichen Forschung nicht gesagt zu werden.

Der Verfasser.



Ein Inhaltsverzeichnis befindet sich am Schluß des Buches auf S. 175.

EINLEITUNG

In den Schriften Philons leuchtet unter den sinnlichen Bildern, welche den enthusiastischen Zustand der auf dem Gipfelpunkt des mystischen Aufstiegs mit der Gottheit vereinten Seele zu veranschaulichen suchen, besonders die Metapher von der nüchternen Trunkenheit (μέθη νηφάλιος) hervor. Dieses kühn gebildete Oxymoron nimmt in der Gruppe der mystischen Termini, die entweder dem Wortschatz der platonischen Spekulation über die μανία oder der Mysteriensprache, soweit sie in den Bereich der hohen griechischen Literatur eingedrungen war, entlehnt sind[1], insofern eine singuläre Stellung ein, als es als einziger Begriff nur bei Philon erscheint und durch keine Parallele in der griechischen Literatur zu belegen ist. Ist damit die Frage nach seiner Herkunft als erstes Problem gestellt, so ergibt sich aus der Beobachtung, daß die philonische Prägung in der Patristik eine bedeutende Rolle spielt, die Aufgabe, die Geschichte dieses zentralen philonischen Begriffs durch die christliche Literatur zu verfolgen. Da die großen Kirchenschriftsteller der ersten vier Jahrhunderte die philonische Formel selten rein mechanisch rezipierten, sondern sie entweder in neue Zusammenhänge stellten oder mit neuem Inhalt erfüllten, eröffnet sich für den zweiten Teil dieser begriffsgeschichtlichen Untersuchung die fruchtbare Perspektive, die Ursache des jeweiligen Bedeutungswandels als notwendige Folge der Veränderungen im geistigen Bewußtsein der Zeiten und Persönlichkeiten darzustellen und zugleich die Wandlung bestimmter religiöser Vorstellungen der Kirche, zu deren Darstellung

[1] S. die Materialsammlungen bei Bousset-Greßmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter (1926) 450, 1 und 451, 3; Leisegang, Der heilige Geist I (1919) 142 f. 167 f. und öfter. Die beiden Werke werden künftig einfach als »Bousset-Greßmann« und »Leisegang« zitiert.

die philonische Formel herangezogen wurde, zu demonstrieren. Die Basis, von der beide Teile dieser Untersuchung sich entwickeln werden, bildet die genaue Interpretation der philonischen Stellen, an denen der Ausdruck μέθη νηφάλιος überliefert wird. Erst durch einen solchen zusammenfassenden Überblick über alle philonischen Stellen, an denen die gleichen gedanklichen Motive bald in breiten Variationen, bald in knappen Andeutungen, die auf anderswo ausgeführte Anschauungen hinweisen sollen, auftreten, kann der Kerngedanke einer philonischen Vorstellung ermittelt werden. Die Schwierigkeiten, die sich für jede derartige Untersuchung aus dem eigentümlich unplastischen Stil Philons ergeben, werden bis zu einem gewissen Grade dadurch gemildert, daß das philonische Oxymoron eine Prägung von ganz eigenartiger Physiognomie ist. Damit ist die im allgemeinen begriffsgeschichtlichen Untersuchungen drohende Gefahr, analoge Vorstellungen, die sich aus ähnlichen Voraussetzungen an verschiedenen Orten spontan entwickelt haben können, zueinander in ein Kausalverhältnis zu setzen, von vornherein auf ein geringes Maß reduziert. Der Vergleich mit einigen im Wortlaut mit dem philonischen Oxymoron fast übereinstimmenden Gedanken aus der hellenistischen Literatur wird die Eigentümlichkeit des Begriffes noch stärker hervortreten lassen.

Durch die Entstehungsgeschichte des Begriffs wird hoffentlich auch die Frage nach dem Ursprung der philonischen Mystik, die heute auf so verschiedene Weise beantwortet wird, ihrer Klärung näher geführt werden. Der vieldeutigen und beziehungsreichen Erscheinung Philons beginnt die Forschung erst gerecht zu werden, nachdem sie nicht nur die jüdischen und griechischen Bildungselemente seiner Vorstellungswelt, sondern auch seine Zugehörigkeit zu der großen späthellenistischen Religionsbewegung, der Gnosis, zu berücksichtigen gelernt hat. Die vorliegende Untersuchung, die in einem ihrer wichtigsten Teile in diese noch immer wenig erforschten Gebiete führt, prüft Philon vorwiegend in seinen Beziehungen zur Gnosis und sucht den Ort zu fixieren, den er innerhalb dieser großen religiösen Strömung seiner Zeit einnimmt.

Erster Teil

I. Kapitel

DIE ΘΕΙΑ ΚΑΙ ΝΗΦΑΛΙΟΣ ΜΕΘΗ BEI PHILON

De ebrietate § 145 f. I 379 f. M(angey).[1]

Gegen Ende des ersten Teils (§ 123 f.) der Schrift über den Rausch, in der fünf verschiedene allegorische Deutungen des Weines und der Trunkenheit wiedergegeben[2] werden, kontrastiert Philon die Orgien der Verehrer des goldenen Kalbes mit dem Dienst der aaronidischen Priester, denen durch Gesetz der Wein verboten ist. Die zügellosen und trunkenen Scharen, die das Tierbild anbeten, sind ihm ein Sinnbild für die in einer ständigen »Trunkenheit des Lebens«[3] Befangenen, Aaron und seine Priester dagegen gelten ihm als die echten Diener Gottes, da sie mit nüchternem Verstande (νήφων λογισμός)[4] ihr gottgefälliges Werk tun[5]. Aus diesem Grunde[6]

[1] Die philonischen Stellen sind bei Conybeare, Philo about the contemplative life, Oxford 1895, 133 Nr. 38 und Leisegang S. 233, 3 gesammelt. Sie sind hier nach systematischen Gesichtspunkten geordnet. Bei der Übersetzung einiger Philonstellen leistete das von L. Cohn begründete, von I. Heinemann fortgeführte Übersetzungswerk (bisher erschienen Bd. I—IV, Breslau 1909—1923) Dienste.

[2] In diesem ersten Abschnitt des Traktats (§ 11 bis § 153) betrachtet Philon den Wein als Symbol des ληρεῖν καὶ παραπαίειν oder der ἀπαιδευσία. Zur Disposition der unvollständig erhaltenen Schrift s. de ebr. § 4 I 357 M, Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos, Berlin 1891, 17 f.

[3] S. de ebr. § 95: τὸν . . . ὥσπερ ὑπ' οἴνου φλεγόμενον ἄληκτον καὶ ἀνεπίσχετον μέθην τοῦ βίου πάντος καταμεθύοντα καὶ παροινοῦντα διὰ τὸ τοῦ τῆς ἀφροσύνης πόματος ἀκράτου καὶ πολλοῦ σπάσαι καταλεύειν ὁ ἱερὸς λόγος δικαιοῖ. S. a. § 122. 125. 128.

[4] Vgl. de ebr. § 128: Ἀαρών = ὁ λογισμός (sc. νηφάλια θύων) . . νήψεως . . . καὶ περιττῆς ἀγχινοίας . . δεῖται, s. a. de ebr. § 126. 140. 152. 153. 166; de sobr. § 2 f. 6. 30; zum Ausdruck νηφάλια θύειν s. unten S. 6 Anm. 3.

[5] Über den Gegensatz der jüdischen und heidnischen Feste als der Symbole der Mäßigkeit und der Lust s. unten S. 33 Anm. 3.

[6] Durch die allegorische Interpretationsmethode Philons, der die Worte

enthielten sich auch in späterer Zeit der Prophet Samuel und seine Mutter Hanna des Weins. Die folgenden Worte (§ 145 f.) lauten:

»Samuels Mutter war Hanna, deren Name Gnade (χάρις) bedeutet; denn ohne die göttliche Gnade ist es weder möglich, die Reihe der Sterblichen zu verlassen noch für ewig im Reich des Unvergänglichen zu verweilen. (§ 146) Die Seele, die mit der Gnade erfüllt ist, gerät sofort in einen freudigen Zustand, lächelt und hüpft. Denn sie ist in bakchischer Begeisterung, so daß sie vielen der 'Ungeweihten' betrunken, im Rausch und von Sinnen erscheint. Deswegen spricht zu ihr auch . . . jeder, der das Edle zu verspotten den Mut hat: „Wie lange willst du dich trunken gebärden? Tu deinen Rausch von dir ab (I Sam 1 $_{14}$)." (§ 147) Denn es pflegt bei den Gottbegeisterten nicht nur die Seele erregt und gleichsam angestachelt zu werden, sondern auch der Körper rot und feurig zu sein, da die im Innern überfließende und erwärmende Freude die Leidenschaften nach außen überströmen läßt; daher viele Unvernünftige sich täuschen ließen und meinten, daß diese Nüchternen betrunken seien. (§ 148) Und jene Nüchternen sind auch wirklich irgendwie trunken (τρόπον τινὰ μεθύουσιν οἱ νήφοντες), da sie alle Güter unvermischt in Mengen tranken (ἠκρατισμένοι) und den Zutrunk von der vollkommenen Tugend (d. i. Gott) entgegennahmen. Diejenigen aber, die vom Weine berauscht sind, müssen ohne den Geschmack der Einsicht und in ewigem Fasten und Hungern nach ihr bleiben. (§ 149) Mit Recht also antwortet sie dem, der . . . ihr ernstes und strenges Leben zum Gegenstand seines Spottes macht: „Ich, die ein strenges Leben führt, bin eine zarte Frau; Wein und berauschende Getränke habe ich nicht getrunken, sondern ich schütte meine Seele vor dem Herrn aus (I Sam 1 $_{15}$)"[1] . . . (§ 151) Sie sagt, daß ihr nie Wein noch Rauschtrank gereicht wurde, und rühmt sich, während des ganzen Lebens ständig nüchtern zu sein. Und wahrhaftig, es ist eine große und gewaltige Leistung, eine freie und reine Vernunft, die von keiner Leidenschaft getrübt

der Bibelstelle nach ihrer Reihenfolge auslegt, ist es bedingt, daß die Weiterführung des Grundgedankens erst weiter unten (§ 143) erfolgt.

[1] Die Septuagintastellen werden ständig so übersetzt, wie sie Philon nach seiner Kenntnis der griechischen Sprache verstehen mußte, nicht wie die moderne Wissenschaft sie auffaßt. Zitate aus dem AT werden, da in der vorliegenden Untersuchung meist nur ihr griechischer Wortlaut in Betracht kommt, stets nach der Zählung der LXX cod. Vat. B = Swete angeführt.

ist, zu besitzen ... (§ 153) Das ist die Schar der Nüchternen, denen die Zucht als Führerin voranschreitet, die vorher erwähnte dagegen ist die der Trunkenen, deren Führerin die Zuchtlosigkeit ist«.

Der ekstatische Zustand der »Prophetin«[1] Hanna, dessen Symptome Philon als ein scharfer Beobachter religiöser Zustände realistisch mit denen eines Trunkenen vergleicht[2], gibt dem unwissenden Priester Eli Anlaß, das Weib wegen seiner Trunksucht zu tadeln. In kühner Wendung nimmt Philon diesen Vorwurf auf[3] und formt ihn zum Lobe um, indem er dem Weinrausch der Zecher die nüchterne Trunkenheit des in echter Gottbegeiste-

[1] S. de somn. I § 254 ἡ προφῆτις καὶ προφητοτόκος Ἄννα.

[2] Über den Vergleich des Enthusiasmus mit einem Rausch, der von der Identifikation der Trunkenheit mit dem Enthusiasmus zu unterscheiden ist, s. unten S. 63, 1. Eine verwandte Beschreibung der Wirkungen des prophetischen Pneuma gibt Plutarch de def. or. 40 mor. 432 Ef. Zu § 147 vgl. Ps.-Arist. Physiognom. 805 a 5. 808 b 11 f.

[3] Hugo Koch (zit. S. 104, 7) 141, 1 und Leisegang 233, 4 und 236 f. haben auf die Ähnlichkeit der philonischen Stelle mit der Erzählung vom Pfingstwunder in der Apostelgeschichte hingewiesen. Wie Elis Tadel von Philon als eine für die blinde Masse der »Ungeweihten« typische Äußerung aufgefaßt wird, so wird auch in der Apostelgeschichte geschildert, wie die Menge der Heiden die zungenredende Gemeinde mit den Worten: »Sie sind voll süßen Weines« verspottet. Und wie Philon den Hohn zurückweist und die wahre Ursache der verkannten Gottesbegeisterung enthüllt, erklärt auch Petrus die Ekstase der Gemeinde als Erfüllung des Prophetenwortes von der Ausgießung des heiligen Geistes. Schon die antike Exegese bemerkte die Ähnlichkeit der philonischen und NTlichen Stellen und kombinierte sie miteinander. S. Ps.-Joh. Chrysost. in sanctam Pentecosten sermo II Migne 52, 809 f.: »Glaube nicht, daß sie trunken noch daß sie voll süßen Weines waren ... Die Trunkenheit bewirkt Taten des Wahnsinns und verursacht Verwirrung .. Dessen klagten die Frevler die Apostel verleumderisch an .. Denn die Nüchternen schienen den Juden trunken zu sein (νήφοντες μεθύειν) .. Ich aber stimme ihnen zwar darin zu, daß sie trunken waren, aber nicht von der Trunkenheit, die du meinst, sondern jener göttlicheren und geistigen (θειοτέραν καὶ νοερὰν ἐκείνην sc. μέθην), mit der nur erfüllt wird, wer von der Weisheit getrunken hat ... Wer von ihr getrunken hat, ist wach und nüchtern (ἐγρήγορε καὶ νήφει) zum Empfang der Tugend .. Dieser Kratér berauschte die Apostel, diesen Becher tranken die Jünger des Heilands und wurden trunken von der schönsten Trunkenheit (τὴν καλλίστην ἐμεθύσθησαν μέθην) und erfüllt mit der Nahrung des heiligen Tisches und sprechen mit dem heiligen David: „Du hast mir den Tisch bereitet u. s. f." (Ps 22 $_5$ [s. unten S. 126 f.]). Denn wer aus diesem Becher trinkt, ist nüchtern in Christus (νήφει ἐν Χριστῷ), erscheint aber den Törichten als trunken.«

rung entflammten Asketen[1] entgegenstellt, dessen Nous[2] von der Gnade Gottes wie ein Gefäß von einem nüchternen Trank erfüllt ist[3].

Die biblische Hannagestalt wird (nach der Bedeutung ihres Namens im Hebräischen) von Philon als Allegorie der Charis gefaßt und die enthusiastische Wirkung geschildert, die die Ver-

[1] σεμνός, αὐστηρός und σκληρός § 149 sind Attribute des altstoischen Weisen (Arnim frg. stoic. III 162 Nr. 637 und Philon de plant. § 149 f. I 351 M, wo die These, daß der Weise sich nicht berauschen solle, diskutiert wird; s. unten S. 25 f.), der um der ἀπάθεια willen (s. de ebr. § 151) sich des Weines enthält, s. unten S. 38 f.

[2] Philon bezeichnet das Göttliche im Menschen sowohl mit Nous wie mit Psyche. Näheres darüber s. R. Reitzenstein Die hellenist. Mysterienreligionen, 3. Aufl. 1927 S. 320. 408, künftig »Reitz. Myst.« zitiert. Vgl. in der vorliegenden Partie z. B. de ebr. § 152, wo in der Erklärung für das biblische Wort ψυχή unbedenklich der νοῦς eingesetzt wird.

[3] Philon fährt in der Deutung der Hannaworte folgendermaßen fort: Hanna schüttet den reinen Kelch ihrer Seele als Trankopfer vor Gott aus; der Nous, dessen Fülle entströmt, verläßt den Kerker der Körperlichkeit und wird nach seinem Aufstieg der Schau der Ideen teilhaftig (de ebr. § 152). Diese philonische Deutung ist aus dem Bibelwort ἐκχεῖν entwickelt, das — im Gegensatz zur bildlichen Auffassung der Bibel — prägnant im Sinne des sakralen Terminus σπονδὰς ἐκχεῖν verstanden ist. Hinter der philonischen Erklärung steht die griechische Vorstellung von der λογικὴ θυσία, nach der als würdigstes Opfer der Fromme seine eigene reine Seele darbringt. Da nach Philon die wesentliche Eigenschaft der frommen Seele ihre Nüchternheit ist (s. o. S. 3, 4), so ist das Opfer eine νηφάλιος θυσία, s. de ebr. § 152 νήψεως ἀκράτου τὸν νοῦν ἐμφορηθέντα σπονδὴν ... γίγνεσθαι. Die Formulierung ist im bewußten Gegensatz zum gewöhnlichen Ausdruck οἴνου ἐμφορεῖσθαι gewählt. Vgl. de plant. § 148 I 351 M, de ebr. § 122 I 376 M etc. (s. zur λογικὴ θυσία das Material bei Lietzmann (Handb. zum NT 8³) zu Rm 12 ₁. Die Hannaallegorese und die unten angeführten Philonstellen sind nicht berücksichtigt. Statt θυσία steht bei Philon oft ἀνάθημα, s. Leisegangs Philonindex s. v. Für die Hannaallegorese vgl. § 152 ἀντερώσω.)

Philon gebraucht de ebr. § 126 und 140 sowie an drei anderen Stellen, an denen er den Ausdruck νηφάλια θύειν anwendet, (de sacerdot. § 100 II 228 M, de iustitia § 191 II 367 M, de vit. cont. § 74 II 483 M), das Adjektiv νηφάλια nicht, um die Opferspende als weinlos zu charakterisieren (s. Pollux onomast. 6, 26 νηφάλια θύειν . . . ἐστὶ τὸ χρῆσθαι θυσίαις ἀοίνοις), sondern bezeichnet damit den nüchternen Zustand des opfernden Subjekts. Vgl. die S. 3, 4 zit. Stellen und leg. alleg. III § 125 I 112 M: θυούσης καθαρῶς (sc. διανοίας), τῆς Ἀαρών (s. unten 21, 5). Der Ausdruck steht an den vier Stellen zur Erklärung des Weinverbots für die diensttuenden Priester Lev 10 ₈. Leopold Cohn, der diese Abweichung vom gewöhnlichen Sprachgebrauch zwar erkannte, aber übersah, daß sie bei Philon konstant ist, verbessert an zwei Stellen, de sacerdot. § 100 II 228 M u. de iustitia § 191 II 367 M, das überlieferte νηφάλια

leihung der Charis auf den Menschen ausübt. Die Seele, die von der Gnade erfüllt wird[1] wie von einem göttlichen berauschenden Trank[2], gerät in Ekstase und erhält die Kraft, prophetische Worte zu sprechen[3]. Die Charis wird hier als ein göttliches Fluidum geschildert[4], das in den Sterblichen eindringt und ihn inspiriert, übernimmt also die Funktionen des Pneuma. Daß Philon die Ekstase der Hanna als pneumatischen Zustand schildert, beweisen Parallelen[5] aus der späteren jüdischen und altchristlichen Literatur, in denen Ausdrücke wie ἐκχεῖν πνεῦμα χάριτος[6], πληροῦσθαι χάριτος und πλήρης χάριτος oder πνεύματος[7] in gleicher

---

in νηφαλίους (d. h. im nüchternen Zustand) θύειν, die beiden anderen Herausgeber Wendland und Ritter tasten den überlieferten Text mit Recht nicht an. So ist z. B. die Gegenüberstellung von νηφάλια θύειν und νηφάλια βιοῦν de vit. cont. § 74 (s. unten S. 32) nur verständlich, wenn man das Adjektiv νηφάλια béidemal als inneres Objekt zum Verbum bezieht. Diese Wendung von der Bewertung des kultischen Rituals zu der der Gesinnung (προαίρεσις vgl. de vita Mosis II § 106 II 151 M), die der — zweifellos bewußten — Umdeutung des sakralen Terminus zugrunde liegt, ist für die philonische Opfertheorie (wie die gesamthellenistische überhaupt s. Bernays, Theophrasts Schrift über die Frömmigkeit 1866 S. 65. 67. 75) charakteristisch. Vgl. de spec. leg. I § 260 II 250 M: εὑρήσεις γὰρ τὴν τοσαύτην περὶ τὸ ζῷον ἀκριβολογίαν αἰνιττομένην διὰ συμβόλου τὴν τῶν σῶν βελτίωσιν ἠθῶν· οὐ γὰρ ὑπὲρ ἀλόγων ὁ νόμος, ἀλλ' ὑπὲρ τῶν νοῦν καὶ λόγον ἐχόντων, ὥστε οὐ τῶν θυομένων φροντίς ἐστιν, . . ἀλλὰ τῶν θυόντων . . s. auch § 270 f. und 277.

[1] Vgl. de ebr. § 146: χάριτος δ' ἥτις ἂν πληρωθῇ ψυχή s. a. § 149.

[2] Vgl. de ebr. § 148.

[3] Die schlichten Verteidigungsworte der Hanna werden von Philon als »im Geist« gesprochen verstanden und ihr verborgener Sinn symbolisch erklärt.

[4] Die göttliche Gnadensubstanz wird mit dem Wasser oder der Luft verglichen. Vgl. Philon de somniis I § 162 I 645 M, wo die Charis eine ὀμβρηθεῖσα ἄνωθεν δωρεά, de plant. § 93 I 343 M, wo die χάριτες θεοῦ ὀμβροῦσαι ἀπαύστως genannt werden, s. a. de congr. § 38 I 524 M χάρισι ἐπιπνευσθῆναι. Irenäus I 13, 2 (s. unten S. 8) spricht vom ἀπομβρεῖν der χάρις (s. unten S. 65, 2 und 98, 2). Origenes bezeichnet das Ἅγιον πνεῦμα ganz philonischer Anschauung entsprechend als ὕλη τῶν χαρισμάτων, vgl. Bigg, The Christian Platonists in Alexandria 216, 1 u. Wetter, Charis (s. Anm. 5), 107. 125 f. 191.

[5] Die Parallelen sind meist bei Wetter in seiner Monographie über die Charis (ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums 1913, vgl. besonders S. 107. 125 f. 151), in der er die Zugehörigkeit der Charis zur pneumatischen Terminologie nachweist, gesammelt. Die Hannastelle fehlt bei ihm.

[6] S. Testament des Patriarchen Juda c. 24, Heb 10 $_{29}$ (vgl. Wetter 121), act. Thomae c. 49.

[7] S. Act 6 $_{8}$ (Wetter 138), Martyr. Polycarpi 7, 2 und 12, 1, weitere Stellen bei Wetter 126. 144. 151.

Bedeutung gebräuchlich sind. Eine besonders anschauliche Schilderung der Verleihung der prophetischen Gabe durch die Charis enthält der Segensspruch, mit dem der Gnostiker Markos den eucharistischen Weintrunk eines weiblichen Adepten begleitete. »Die . . . unbegreifliche und unsagbare Gnade (Χάρις) möge deinen inneren Menschen erfüllen (πληρώσαι) und in dir die Erkenntnis (γνῶσιν) der Gnade mehren . . . Empfange . . . durch mich . . die Gnade . . Siehe die Gnade ist auf dich herabgestiegen; öffne deinen Mund und weissage!«[1] Der Wein, in dessen Substanz die Charis eingehen soll, inspiriert zur prophetischen Rede. In die Reihe dieser Zeugnisse von der inspirierenden Macht der Charis fügt sich die philonische Beschreibung der Ekstase der Hanna als eine der wertvollsten Schilderungen pneumatischer Zustände in der antiken Literatur ein.

De fuga atque inventione § 166 I 571 M.

Den Genesisvers 16 $_7$: »Es fand sie (sc. die Hagar) der Engel Gottes an der Quelle« wählt Philon zum Ausgangspunkt einer weit ausgedehnten Betrachtung über das Finden der Weisheit[2]. In Fortführung alter, schon aus der Sophistenzeit stammender griechischer Theorien über das Verhältnis der ἄσκησις, μάθησις und φύσις zur ἀρετή sucht er den Weg und die Begabung der drei τρόποι τῆς ψυχῆς, des ἀσκητής, μαθητής und αὐτομαθής καὶ αὐτοδίδακτος σοφός, zur εὕρεσις σοφίας festzustellen[3]. Als letzten und höchsten dieser durch die Erzväter symbolisierten Typen nennt er Isaak, die vollkommene Natur, die ohne vorherige Suche mit dem »Finden Gottes« begnadet wird. »Jeder aus sich selbst gebildete (αὐτομαθής) und belehrte (αὐτοδίδακτος) Weise«, sagt

[1] Zit. bei Irenäus adv. haeres. I 13, 2 (Migne 7, 581 sq.); vgl. Reitz. Myst. 251 f., Wetter a. a. O. 191 f.; H. Weinel, Wirkungen des Geistes usw. 1899, 220. Bei den Gnostikern ist die Charis eine selbständige göttliche Potenz, bei Philon als eine Dynamis der Gottheit untergeordnet; s. de somn. I § 162 f. I 645 M.

[2] εὕρεσις καὶ ζήτησις σοφίας und εὕρεσις καὶ ζήτησις θεοῦ sind identische Begriffe (vgl. de fuga § 141 I 566 M, de monarch. § 32 f. II 216 M), da nach der stoischen Definition (FSV II 15 Nr. 35 f. Arn., weitere Stellen bei Stählin zu Clem. Al. paed. II 2, 25, 3 und Pauly-Wissowa s. v. Sophia Sp. 1032), der Philon folgt, die Weisheit »die Wissenschaft von den göttlichen und menschlichen Dingen« ist.

[3] Zur Typenlehre vgl. C. Siegfried, Philo von Alexandria 1875, 257 f. 269 f.; Leisegang 147 f.; H. Windisch, Die Frömmigkeit Philos 1909, 39 f.; I. Heinemann, Der Begriff des Übermenschen in der jüdischen Religionsphilosophie, Der Morgen, Zweimonatszeitschrift I (1925), 5 f. s. unten S. 55, 2.

Philon, »wird nicht . . . durch Überlegungen, Studien und mühselige Arbeit vervollkommnet, sondern findet gleich bei der Geburt den Weg zu der vom Himmel herabströmenden Weisheit geebnet. Er darf sie unvermischt (ἀκράτου) trinken, labt sich an ihr und verbleibt in einem im wahrsten Sinne des Wortes nüchternen Rausch (διετέλεσε μεθύων τὴν μετ᾽ ὀρθότητος λόγου νήφουσαν μέθην). Dieser . . . (Weise) ist . . . Isaak«.

Das mühelose intuitive Erfassen der letzten Erkenntnisse wird mit dem Trinken aus dem Quell der göttlichen Weisheit verglichen, der vom Himmel herabströmt und dessen Wasser eine nüchterne Trunkenheit bewirkt. Die dieser Metapher zugrunde liegende Vorstellung, nach der die Weisheit mit dem Wasser und die Lernenden mit den Dürstenden verglichen werden, ist in der Bibel und der späteren jüdischen Literatur weit verbreitet[1]. Die Anschauung, daß der Weisheitsquell vom Himmel herabströmt, ist beeinflußt von der symbolischen Deutung des Mannaregens als Weisheitsnahrung, die schon frühzeitig aufgekommen sein muß[2] und von Philon als feststehend betrachtet wird[3]. Dagegen

[1] S. unten S. 90 ff. Dagegen ist der Ausdruck πηγὴ σοφίας für den gewöhnlichen Ausdruck πηγὴ ζωῆς (s. Material bei W. Bauer, Johannesevangelium² [Handb. z. NT 6] zu Joh 4 $_{14}$ u. 7 $_{38}$; Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch II 1924, künftig »Strack-Billerbeck« zitiert, ibid.) charakteristischerweise erst in der jüdischen Literatur der hellenistischen Zeit, d. h. in der Periode der Intellektualisierung des Heilsbegriffs und Auseinandersetzung zwischen jüdischer und griechischer Sophia, zu belegen. (Der Begriff wird hier behandelt, da er an vielen Parallelstellen gleichen Inhalts steht [s. die Stellensammlung bei Leisegang, Pneuma Hagion 1922 S. 66, 1. 86, 1 und Pauly-Wissowa s. v. Sophia Sp. 1033] und auch der obigen Stelle, an der er gerade nicht angeführt wird, zugrunde liegt). Noch deutlich zu erkennen ist der Ersatz des Ausdrucks πηγὴ ζωῆς durch πηγὴ σοφίας im Buche Baruch, dessen zweiter Teil (von 3 $_{9}$ an) im Original griechisch geschrieben war und das wohl erst nach 70 p. Chr. verfaßt wurde (s. Schürer III 4 S. 460 ff.). Baruch 3 $_{12}$ wird das Jeremiaswort (2 $_{13}$): ἐμὲ ἐγκατέλιπον πηγὴν ὕδατος ζωῆς durch ἐγκατέλιπες τὴν πηγὴν τῆς σοφίας wiedergegeben. Die gleiche Jeremiasstelle zitiert Philon de fuga § 197 I 575 M und erklärt das Wort ζωή als μετὰ φρονήσεως (d. h. μετὰ σοφίας s. § 195) ζωή. Daß für Philon die beiden Begriffe identisch sind, zeigt auch de fuga § 97 I 560 M, denn nach seiner Anschauung schließt der Besitz der Weisheit die Unsterblichkeit in sich (s. Windisch, Frömmigkeit Philos 5 vgl. Sap Sal 8 $_{17}$ und Clem. Al. strom. IV 27, 2). Von sonstigen Stellen, an denen der Ausdruck erscheint, sind zu notieren: IV Esra 14, 47, Henoch 48/9 öfter, Philon de ebr. § 112 f. I 374 M, vgl. dazu Damaskusschrift ed. Schechter, Documents of Jewish Sectaries I Cambridge 1910 S. 6 l. 2 f.

[2] Vgl. Sap Sal 19 $_{21}$ und Strack-Billerbeck II 481/2 zu Joh 6 $_{31}$.

[3] Das Bild von der Trunkenheit ist vorbereitet durch das Adjektiv

tritt mit der Schilderung des Enthusiasmus, den das Trinken des Weisheitsquells bewirkt, ein wichtiges, für Philons Sophialehre charakteristisches Motiv zu den traditionell gegebenen Vorstellungen hinzu[1]. Dem Vergleich der Weisheitssubstanz mit einer Flüssigkeit liegt, wie Bousset und Leisegang[2] gezeigt haben, die Vorstellung von einem göttlichen Weisheitspneuma zugrunde, das über die begnadeten Sterblichen ausgegossen wird und sie inspiriert. Die höchste Erkenntnis, die nach der philonischen Anschauung kein Denkakt des autarken Nous, sondern ein Geschenk der Gottheit ist, erfolgt im Enthusiasmus, der durch das Einströmen dieser göttlichen Weisheitssubstanz verursacht wird. Diesen mystischen Vollendungszustand schildert Philon hier als einen Rausch, der nüchtern genannt wird, weil er durch keine irdische, sondern eine himmlische Substanz erregt ist und daher den Verstand nicht trübt, sondern im Gegenteil zur höchsten Erkenntnis befähigt.

Leges allegoricae I § 82 f. I 60 M.

In seinem großen allegorischen Genesiskommentar deutet Philon bei Gelegenheit der Erklärung der Paradiesströme, an deren Gestade nach der biblischen Erzählung Gold und Edelsteine gefunden werden, den Saphir als Symbol des Asketen[3] und identifiziert mit ihm die historische Gestalt des Issachar, dagegen faßt er den Rubin als Allegorese des Gott lobenden und dankenden Typus (τρόπος ἐξομολογούμενος), der in der biblischen Erzählung durch Juda versinnbildlicht wird[4]. Dieser Typus ist im Gegensatz

ἄκρατος, das in seiner Doppelbedeutung zugleich das Berauschende wie das Göttliche des Trankes andeuten soll (ἄκρατος bedeutet 1. ungemischter Wein, dann bezeichnet τὸ ἄκρατον synonym mit τὸ ἀμιγές seit Anaxagoras das Göttliche. Philon gebraucht das Wort oft in dieser Doppelbedeutung, s. unten S. 20, 1 und öfter).

[1] In eine andere — realistische — Sphäre gehören die Mitteilungen von berauschenden Quellen in der Literatur über Naturwunder, s. Ninck, Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten (Philol. Suppl. XIV, 2 S. 101) oder die Berichte von den in Wein verwandelten Wasserquellen des Dionysos (Material bei Bauer, Johannesevangelium[2] zu Joh 2 $_{12}$). Auch die Vorstellung von den Quellen begeisternden Wassers (s. unten S. 43, 5) ist fernzuhalten.

[2] S. Bousset-Greßmann S. 347 f. 397 f., Leisegang 67 f., Pauly-Wissowa s. v. Sophia Sp. 1031 f., s. unten S. 56.

[3] S. leg. alleg. I § 83 ἀσκητής § 84 πονοῦντι.

[4] Die Allegorese ist aus der hebräischen Etymologie des Namens Juda entwickelt.

zum asketischen, dessen Kräfte im Kampf gegen die Materie absorbiert werden, körperlos (§ 82 ἄυλος καὶ ἀσώματος, die Worte stehen synonym), er erglüht in der Inbrunst seines Dankgebetes im reinen, rubinfarbenen Feuer und ist voll von einer nüchternen Trunkenheit[1]. Diese Allegorese ist in der knappen Fassung aus sich heraus in ihrer wahren Bedeutung leicht mißzuverstehen und bedarf der Erläuterung durch andere philonische Stellen, an denen der gleiche Gedanke breiter ausgesponnen ist. Zuerst zeigt die Gleichsetzung des Juda mit Isaak (§ 82), daß Philon hier den Typus der vollkommenen Natur meint. Dazu stimmt, daß auch Isaak von Philon körperlos genannt wird[2] und seine Gottesbegeisterung in der oben (S. 8) angeführten Stelle mit einem nüchternen Rausch verglichen wird. Außerdem deckt sich die Schilderung der Ekstase des Juda mit der breiteren Darstellung, die anläßlich der Erklärung der Hannaerzählung von Philon gegeben wurde[3]. Charakteristisch für die Knappheit in der Formulierung dieser Stelle ist, daß das Oxymoron nüchterne Trunkenheit hier ohne jede Vorbereitung fast im technischen Sinn zur Bezeichnung des Enthusiasmus verwandt wird[4]. Dieser

[1] Die Stelle lautet in wörtlicher Übersetzung: »Juda .. der Typus des Lobpreisenden .. ist ein 'Rubin' (s. Ex 28 $_{17}$ f.) .. Er ist stofflos und körperlos .. denn dem Lobpreisenden ist die Farbe des Rubins eigen, da er im Dank zu Gott erglüht und einem nüchternen Rausche hingegeben ist (πεπύρωται γὰρ ἐν εὐχαριστίᾳ καὶ μεθύει τὴν νήφουσαν μέθην).« ἐξομολογεῖσθαι und εὐχαριστεῖν stehen synonym (s. Philologus 69, 384) vgl. auch leg. alleg. I § 80: ἐξομολογεῖται εὐχαριστικῶς.

In diesem Abschnitt unterläuft Philon eine Ungenauigkeit. Er betont nämlich bei der Gegenüberstellung der beiden Typen Juda und Issachar einerseits die Körperlosigkeit des Juda mehrmals (s. § 82 und 83), schildert dann aber die Veränderung seines Körpers, dessen Oberfläche (χροιά) beim Beten in der Farbe des Rubins erglüht, ohne zu beachten, daß für den Körperlosen ein physisches Pathos überhaupt nicht möglich ist. Dieser Widerspruch ist so zu erklären, daß Philon hier nicht an den abstrakten Typus, sondern an ein Individuum dachte, dessen Gebetsekstase er ganz ähnlich wie die der Hanna beschrieb.

[2] Andere Synonyma für Isaak s. bei Siegfried a. a. O. 270 f. vgl. leg. alleg. II § 59 I 78 M, de sacrif. Abelis etc. § 5 f. I 164 M. Andere Stellen bei Leisegang 149, 6. Auch die Allegorese des Issachar ist mit der des Jakob, der der wichtigste Repräsentant des asketischen Typus ist, zu identifizieren.

[3] Vgl. de ebr. § 147 I 380 M s. oben S. 4. Auch Hannas Ekstase ist wie die des Juda Gebetsekstase.

[4] Eine verwandte Schilderung pneumatischer Vorgänge gibt Philon in einer anderen Allegorese (de somn. II § 67 I 667 M vgl. dazu quis rer. div. § 309

körperlose Typus, der für Philon den höchsten Typ der Frömmigkeit darstellt und durch Isaak und Juda repräsentiert wird, ist, wie Reitzenstein[1] nachgewiesen hat, identisch mit dem Pneumatiker der gnostischen und frühchristlichen Literatur. Diese Erkenntnis Reitzensteins findet durch die bei der Interpretation der Hanna-allegorese gewonnenen Ergebnisse volle Bestätigung, denn auch der durch die Hannagestalt vertretene Typus, dessen Ekstase mit den gleichen Worten wie die des Juda geschildert wird, gehört (s. oben S. 4) der Klasse der Pneumatiker an. Damit ist der pneumatische Charakter des mystischen Zustandes, der mit dem Ausdruck μέθη νηφάλιος bezeichnet wird, und die innere Zusammengehörigkeit der Hanna-Isaak- und Juda-Allegoresen erwiesen.

Quod omnis probus liber sit § 12 f. II 447 M.

In der exoterischen Schrift über die Freiheit des Weisen, die in der Form eines stoischen Lehrvortrages gehalten ist und für die Philosophie werben soll, ruft Philon die Jugend auf, sich der Obhut der Philosophen anzuvertrauen und schließt an diese Aufforderung folgendes praeconium sapientiae an: »Da nach dem hocherhabenen Platon 'der Neid außerhalb des Götterzuges steht (Phaidr. 247a)', das Göttlichste und die Allgemeinheit Liebendste aber die Weisheit ist, so verschließt (συγκλείει) sie niemals die Stätte ihres Denkens (φροντιστήριον), sondern öffnet sie weit und nimmt stets die, die es nach ihren süß mundenden

I 517 M), in der er die Erzählung des Leviticus (10 $_2$) von den Priestern Nadab und Abiad, die wegen eines Verstoßes gegen die Opfervorschriften von der Altarflamme verzehrt wurden, kühn zum Lobe der beiden Leviten umdeutet. Philon berichtet, daß die Körper der beiden Priester durch die Inbrunst ihres Gebetes von der heiligen Flamme verzehrt und ihr Nous (§ 72 sagt er »körperlose Seele« dafür) in »ätherischen Glanz« (quis rer. div. § 309: in heiliges Feuer), d. h. in das — nach der stoischen Auffassung — himmlische Element verwandelt worden seien. Die philonische Schilderung des körperlosen, ganz zur Flamme gewordenen Beters deckt sich mit Schilderungen pneumatischer Begeisterung in der heidnisch-gnostischen und frühchristlichen Literatur. Der Pneumatiker wird hier ebenfalls als körperlos bezeichnet (s. Reitz. Myst. S. 332), sein Pneuma löst sich im Gebet vom Körper und wird ganz zur Flamme (s. Reitz., Hist. Mon. und Hist. Laus. 1916, 56, 6. 61, 5. 210 f.). Philon meidet entsprechend seiner literarischen Schreibweise das nur in der Volkssprache gebräuchliche Wort Pneuma möglichst (s. Reitz. Myst. 317 f. und Leisegang 121 f.) und gebraucht dafür Nous oder Psyche.

[1] Myst. 320 f. und Historia Monach. s. vorige Anm.

Worten (ποτίμων λόγων) dürstet, auf. Sie gießt ihnen in verschwenderischer Fülle (ἀφθόνως) das Quellwasser ihrer unvermischten Lehre (ἀκράτου διδασκαλίας) hinzu und überredet sie, sich der nüchternen Trunkenheit hinzugeben (μεθύειν τὴν νηφάλιον . . μέθην).«

Philon preist hier die Gemeinnützigkeit der wahren Weisheit, die nicht ihre Lehren eifersüchtig verborgen hält, sondern, wie es ihrer göttlichen Abstammung geziemt, ihren unerschöpflichen Reichtum an die Jünger neidlos verschenkt, und vergleicht kurz darauf (§ 13) die innere Wandlung der zu ihr Bekehrten mit der der Mysteriengeweihten[1]. Die Weisheit selber wird von Philon als mythische Person geschildert: sie sitzt in

[1] Daß hinter diesen Worten sich eine Polemik gegen die griechischen Mysterien verbirgt, denen Philo stolz seine — jüdische — Philosophie als das wahre Mysterium gegenüberstellt, macht eine andere wichtige Stelle deutlich, in der er expressis verbis die heidnischen τελεταί bekämpft. De spec. leg. I § 319 ff. II 260 M: »Keiner der Jünger und Anhänger Mosis soll in Mysterien einführen oder eingeführt werden (LXX Dtn 23 $_{17}$ [$_{18}$]) . . denn wenn dies schön und förderlich ist, warum, ihr Mysten, schließt ihr euch zusammen in tiefer Finsternis ab (συγκλεισάμενοι) und nützet so nur drei oder vier Menschen, statt allen zu helfen, indem ihr auf offenem Markt eure nützliche Lehre vortragt, damit allen die freie Teilnahme an einem besseren und glücklicheren Dasein ermöglicht werde; denn die Mißgunst lebt fern von der Tugend. . . . Wer gemeinnützig wirkt, der trete offen hervor, um . . den Versammelten zu nützen, damit . . diese . . als Zuhörer sich an den süß mundenden Worten (λόγων ποτίμων) erquicken, die den Sinn . . zu erfreuen pflegen.« Die Worte erscheinen wie eine Auslegung der kurzen Andeutungen in der Schrift quod omn. prob. Das Sichabschließen und die Geheimkrämerei der Mysterien wird beidemal mit den gleichen Worten getadelt.

Das Wort ἀφθόνως wird an den beiden zitierten Stellen im doppelten Sinn gebraucht, 1. im Anklang an das Phaidroswort, das einmal (s. S. 12) wörtlich zitiert, das andere Mal mit den Worten φθόνος ἀρετῆς διώκεται umschrieben ist, 2. metaphorisch für »im Überfluß«. Der Vorwurf, daß die heidnischen Geheimkulte sich nur an wenige richten, dagegen die Lehre des Judentums, das keinen »Neid« kennt, allen Wissensdurstigen offen steht, ist in der jüdisch-hellenistischen Propagandaliteratur verbreitet, vgl. Sap Sal 6 $_{22 \cdot 23}$ 7 $_{13 \cdot 15 \cdot 17 \cdot 21}$ s. I. Heinemann, Poseidonios' metaphysische Schriften I 1921, 150. — Die Anhänger der Lehre Moses' werden in bewußter Antithese zu den Geweihten der heidnischen Trugmysterien als die wahren Mysten bezeichnet. Über die jüdische Religion als wahre Philosophie vgl. Bousset-Greßmann S. 438. 454. Philon schließt sich hier der allgemein-griechischen Polemik der Philosophie seiner Zeit an, die ihre Weisheit im Gegensatz zu der der Winkelmysterien als das allein wahre Mysterium betrachtet. S. Ed. Norden, Jahrb. für class. Phil. Suppl. 18, 288, Agn. Theos passim und I. Heinemann, Poseidonios I 121, 5.

ihrem φροντιστήριον, dessen Tore weit geöffnet sind, empfängt und bewirtet die nach Wissen Dürstenden mit einem Trunk aus dem Kelch ihrer Lehre[1], der nüchterne Trunkenheit verursacht. Dieses Gleichnis mit all seinen charakteristischen Einzelzügen ist aus dem berühmten 9. Kap. der Proverbia entlehnt. Hier heißt es:[2] »Die Weisheit baute sich ein Haus und richtete sieben Säulen auf. Sie schlachtete ihr Vieh, mischte ihren Wein in einem Mischkrug (εἰς κρατῆρα) und bereitete ihren Tisch, sie sandte ihre Sklaven, indem sie mit lautem (feierlichem?)[3] Heroldsruf zum Trunk aus dem Mischkrug aufforderte. Sie sagte: Wer einfältig ist, setze sich zu meinem Mahl, und den Unverständigen sagte sie: Eßt von meiner Speise und trinkt den Wein, den ich euch gemischt habe. Laßt die Torheit, damit ihr auf ewig herrschet und sucht die rechte Vernunft und lenket (wörtlich: richtet auf) mit Verstand eure Erkenntnis.«[4]

Die Ausgestaltung der Einzelmotive dieses Proverbiagleichnisses durch Philon ist für sein Verhältnis zur älteren jüdischen Sophialehre bezeichnend[4]. Mit der Erweiterung der biblischen

[1] Der Hinweis Reiters (testim. edit. maior.) auf Plat. Phaidr. 243d zur Erklärung des Ausdrucks λόγοι πότιμοι genügt nicht, da die Metapher bei Platon (s. auch Philon leg. alleg. II § 32 I 72 M) in ganz anderem Sinne verwandt wird. Erst Prov 9 $_5$ und Jes Sir 24 $_{21}$ (οἱ ἐσθίοντές με . . . καὶ πίνοντές με sc. τὴν σοφίαν ἔτι διψήσουσιν vgl. auch den Ausdruck ἑστιᾶν λόγων, der öfters bei Plato erscheint) erklären die Umdeutung der philonischen Metapher.

[2] Die Übersetzung legt den Septuagintatext des Vaticanus B zugrunde.

[3] S. unten S. 133 und Philo de agric. § 112 I 317 M.

[4] Für die Tatsache, daß in der vorliegenden Schrift Philon bewußt den Eindruck zu vermeiden sucht, als sei der Verfasser des Traktats Jude (siehe Wendland im Arch. f. Phil. I 515 f.), gibt die oben behandelte Stelle ein gutes Beispiel. Die protreptische Tendenz, die die philonische Stelle kennzeichnet, ist bekanntlich nicht nur für die als Vorlage nachgewiesene Partie der Proverbien allein, sondern die ganze jüdische ὑποθῆκαι-Literatur charakteristisch. Die griechischen προτρεπτικοὶ πρὸς φιλοσοφίαν, zu deren Genos die Schrift quod omn. prob. gehört, haben sich aus der Spezies der alten poetischen Lehrgedichte πρὸς τοὺς νέους, die den jüdischen Weisheitssprüchen in der Form ähneln (vgl. Jos. c. Ap. I § 40, der die salomonischen Sprüche ὑποθῆκαι τοῦ βίου nennt), entwickelt und bewahren noch in der Prosaform die Charakteristika der alten poetischen Vorbilder (s. P. Wendland, Anaximenes von Lampsakos 1905 S. 81 f.). Sowohl der jüdischen wie der griechischen Literaturgattung sind die Anrufe an die Jünglinge eigentümlich. Philon, der einerseits als Lehrer der jüdischen Sophia an die Tradition der jüdischen Chochmaspekulation anknüpft, andrerseits in dieser Schrift mit der Haltung eines stoischen Philosophen vor das griechische Forum tritt, verschmilzt an der oben angeführten

Schilderung von der Speisung und Tränkung des Weisheitsjüngers durch eine Beschreibung der berauschenden Wirkung des kredenzten Tranks fügt Philon der alten jüdischen Weisheitsspekulation einen fremdartigen, mystischen Gedanken bei[1]. Damit verwandelt er das biblische Gleichnis, ein Produkt realistischer Volksphantasie, zu einer spirituellen Allegorie, die den geistigen Vorgang der mystischen Erleuchtung des Menschen durch die göttliche Sophia veranschaulicht[2]. In dieser Umgestaltung altjüdischer Vorstellungen prägt sich die Wandlung der jüdischen Sophia zur mystischen Gnosis und die vermittelnde Stellung Philons innerhalb dieses Prozesses aus[3].

Stelle die in beiden Literaturen konstanten Motive der ἀποστροφαὶ πρὸς τοὺς νέους (s. quod omn. prob. § 12: γενόμενοι σοφῶν ἀνδρῶν ὁμιληταί § 15 ἄξιον νεότητα . . . παιδείᾳ ἀναθεῖναι . . .αἱ τῶν νέων ψυχαί Prov 8 $_5$ νοήσατε . . . οἱ . . . ἀπαίδευτοι; vgl. Prov 9 $_6$ ἀπολείπετε ἀφροσύνην mit quod omn. prob. § 12 . . . νόσον ψυχῆς, ἀπαιδευσίαν ἀπώσασθαι) miteinander und schildert die hellenische Philosophie mit Worten und Gedanken, die aus der jüdischen Sophialiteratur entlehnt sind.

[1] Über den gleichen Prozeß einer mystischen Umwandlung der altjüdischen Sophialehre in der Weisheit Salomos s. F. Focke, Die Entstehung der Weisheit Salomos 1913/4, 102 f. und Leisegang 69 f.

[2] Das Proverbiagleichnis unterliegt also bei Philon dem gleichen Spiritualisierungsprozeß wie die Erzählungen des gesamten Pentateuch. Dieser prinzipielle Unterschied zwischen der naiven Gleichnisdichtung der Weisheitsspekulation, wie sie in den Proverbien, Jesus Sirach usw. auftritt, und der spiritualistischen Symboldeutung Philons ist scharf zu beachten. So fehlt auch in dem realistischen Gleichnis Jes Sir 1 $_{16}$ καὶ (ἡ σοφία) μεθύσκει αὐτοὺς ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῆς, das mit dem philonischen fast identisch erscheint, die spirituelle ὑπόνοια (vgl. 15 $_3$ ἡ σοφία . . . ψωμιεῖ αὐτὸν ἄρτον συνέσεως καὶ ὕδωρ σοφίας ποτίσει αὐτόν und 35 $_{13}$: εὐλόγησον τὸν ποιήσαντά σε καὶ μεθύσκοντά σε ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν αὐτοῦ. Mit dem Verb μεθύσκειν wird sowohl das hebräische הִשְׁקָה = »tränken« wie הִשְׁכִּיר ... »trunken machen« übersetzt; über die Vermischung beider Bedeutungen s. unten S. 122, 1).

[3] Die Schilderung des Gastmahls der Weisheit Prov 9 $_{1-6}$ weicht in der Übersetzung der LXX in bedeutendem Maße und auf ganz eigentümliche Weise vom hebräischen Urtext ab. So beruhen die Worte μετὰ ὑψηλοῦ κηρύγματος auf einer freien Umdeutung des hebräischen Originals und der Halbvers κατορθώσατε ἐν γνώσει σύνεσιν auf anderen Lesarten (μετά = עַל גַּפֵּי, ὑψηλοῦ = מְרֹמֵי von רָם, κηρύγματος = קֶרֶת von קָרָא [vgl. Prov 8 $_1$ κηρύξεις = תִּקְרָא]. Die richtige Übersetzung lautet: auf der Höhe der Stadt. Auch LXX Prov 9 $_6$ ist der Ausdruck mißverstanden. Κατορθώσατε ist Übersetzung von יַשְּׁרוּ statt אִשְׁרוּ, ἐν γνώσει von בְּדַעַת statt בְּדֶרֶךְ). Ἵνα εἰς τὸν αἰῶνα βασιλεύσητε, das der Vat. B hat [Sin. ℵ übersetzt dagegen wörtlich ἀπολείπετε ἀφροσύνην, ἵνα ζήσεσθαι, καὶ ζητήσατε φρόνησιν und fügt zur Vervollkommnung des parall. membr. ἵνα βιώσηται an], ist Umdeutung des hebräischen וִחְיוּ, das den Diesseitslohn des

Die Erklärung des Oxymoron ergibt sich aus dem Vergleich

langen Lebens bezeichnet, ins Eschatologische. Vgl. Sap Sal 5 $_{15}$: δίκαιοι δὲ εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσιν . . λήμψονται τὸ βασίλειον τῆς εὐπρεπείας. Die Bemerkung Boussets (Bousset-Greßmann, S. 215, 2) zu dieser Sapientiastelle, daß hier der Begriff des »Reiches« verblaßt und mit dem des »ewigen Lebens« gleichgeworden sei, charakterisiert zugleich die Übersetzung der Proverbiastelle. Zum Wortlaut vgl. noch Sap Sal 6 $_{21}$ und Sap Sal 3 $_{8}$ Dan 7 $_{27}$. Über die Herrschaft der Frommen in der βασιλεία θεοῦ s. Bousset-Greßmann S. 216. Außerdem sind die Worte εἰς κρατῆρα und ἐπὶ κρατῆρα λέγουσα wie die Worte ζητήσατε φρόνησιν (das Gesetz des Parallelismus membrorum verbietet, einen Ausfall dieses Gliedes im hebräischen Original anzunehmen) ohne Stütze im Urtext frei hinzugefügt. Der griechische Übersetzer bemüht sich offenbar, die Kanten der hebräischen Fügung abzuschleifen und die Gedanken nach den Gesetzen der griechischen Literatursprache zu stilisieren. Diese allgemeine Feststellung auch bei R. Meister, Prolegomena zu einer Grammatik der LXX, Wiener Studien XXIX [1907] 248 und bei Thackeray, Grammar of the Old Testament in Greek I 13 f., wo die Proverbia in die Gruppe der »literary phrases and free renderings« eingereiht werden. Grundlegend sind hier die »Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien« (Leipzig 1863) von Paul de Lagarde, der die Abweichungen vom hebräischen Urtext genau notiert und erklärt. Meine Bemerkungen zum griechischen Text von Prov 9 $_{1}$ f. sind als Ergänzung seiner Untersuchungen zu betrachten. Die Lagardesche Vermutung, daß im hebräischen Text v. $_{2}$ כֹּסָהּ übersehen sei, ist nicht haltbar, da der κρατήρ zweimal erwähnt wird. Auch an christliche Zusätze, die er öfter annimmt, kann ich nicht glauben, für die vorliegende Stelle sprechen schon die Philonzitate dagegen. Wir besitzen in der griechischen Proverbiaübersetzung ein wichtiges, bisher übersehenes Dokument aus einem vorgeschrittenen Stadium des jüdischen Hellenismus. Nähere Untersuchungen in dieser Richtung bleiben vorbehalten.

Besonders auffällig ist nun, daß in der griechischen Umsetzung der Schilderung des Gastmahls der Weisheit der Kratér, der an sich nur ein notwendiges Zubehör zum Gastmahl darstellt, fast als Symbol in den Vordergrund rückt und die Aufforderung zum Kratér mit dem festen Terminus der griechischen Mysterienreligion ein κήρυγμα genannt wird. (Zum Worte κήρυγμα s. Griech.-deutsches Wörterbuch zum NT von Preuschen-Bauer, 2. Aufl. s. v. κήρυγμα, dort Literatur.) Ebenso ist bemerkenswert, daß das Motiv der Speisung zurücktritt und die Aufforderung, am Mahl der Sophia, das aus Speise und Trank besteht, teilzunehmen, nicht ἐπὶ ποτὸν καὶ τροφήν, ἐπὶ τράπεζαν oder ἐπὶ δαῖτα καλεῖν, sondern ἐπὶ κρατῆρα καλεῖν lautet. Wenn man bedenkt, daß diese Stelle die älteste Propagandarede der jüdischen Sophia vor dem griechischen Forum darstellt, wird die Vermutung, daß das Motiv des κήρυγμα vom κρατήρ (sc. σοφίας) vielleicht in absichtlicher Konkurrenz zum κήρυγμα vom κρατήρ der griechischen Mysterienreligionen frei eingefügt ist, nicht unwahrscheinlich klingen. (Über den κρατήρ der griechischen Mysterien vgl. Demosth. de corona § 259, 313 Reisk.: κρατηρίζουσα und das Scholion zur Stelle; Clem. Al. protr. II 21; Apostolios 17, 28 t. II p. 692 paroem. Gott: τρίτου κρατῆρος ἐγεύσω· ἐπὶ τῶν μεμυημένων τὰ τελεώτατα καὶ σωτηριωδέστατα, vgl. A. Dieterich, Mithrasliturgie 170 f. 213/4. S. a. die

der Proverbienstelle mit der philonischen. Der Trank, den die Sophia in ihrem Kelch kredenzt, kann nicht irdische Trunkenheit, die seit jeher als ein Symbol der Unvernunft galt[1], sondern als Elixier der jüdischen Weisheitslehre, deren spezifische Eigenschaft nach Philon die Nüchternheit ist[2], nur eine nüchterne Trunkenheit bewirken.

Das biblische Gleichnis vom κρατήρ der Weisheit wird von Philon an mehreren Stellen in Beziehung zu seiner Logoslehre[3] gesetzt und auf eigentümliche Weise weiter ausge-

von Mysterienvorstellungen beeinflußte Schilderung der Taufe im Kratér des Nous — zu der übrigens die verwandte spiritualistische Schilderung des Kratérsakraments in der Pistis Sophia s. unten S. 93 zu vergleichen ist — corp. Herm. IV [s. Reitz. Poim. 214, 1 und F. Bräuninger, Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos, Berl. Diss. 1926, 18], wo berichtet wird, wie Hermes einen großen mit Nous gefüllten Kratér herabsandte, ihm einen Herold (κῆρυξ) beigab und diesem befahl, »den Menschen folgendes zu verkünden« [folgt Aufruf zur Taufe im Krater]).

Die Rivalität zwischen Judentum und griechischen Mysterienreligionen ist durch LXX Dtn 23 $_{17}$, wo das Verbot sich *in die heidnischen τελεταί* einweihen zu lassen, in den griechischen Text interpoliert ist, sowie durch die heftige Polemik der vor Philon verfaßten Weisheit Salomos (14 $_{22}$ f. u. ö.) und Philons selbst (vgl. de spec. leg. I § 319 II 260 M [zu Dtn 23 $_{17}$] zitiert S. 13, 1, andere Stellen bei Wendland, Philon u. d. kyn.-stoische Diatribe 1895, 41 f.) bezeugt. Der Übersetzer der Proverbia, der die Lehre der jüdischen Weisheit im Gegensatz zu der der griechischen als wahres Mysterium schildern will, überträgt also zu diesem Zweck die Motive aus dem griechischen Mysterienkult auf die Schilderung des jüdischen Gastmahls der Weisheit: der Bote der Weisheit wird zum ἱεροκῆρυξ, der die Neugeworbenen zur Initiation in die Weihen der jüdischen Sophia geleitet, und der Trunk aus dem Kratér zum Sakrament, das die Einweihung heiligt. Die Polemik gegen die Mysterien und das Lob der jüdischen Sophia als der wahren τελετή ist also nicht erst von Philon (oder dem Verfasser der Sap Sal s. 6 $_{22}$ u. ö.) selber, sondern bereits durch den Übersetzer der Proverbien aus der griechischen philosophischen Literatur (s. S. 13, 1) entlehnt worden. Diese griechische Übersetzung stellt damit die erste Etappe auf dem Wege der Angleichung der jüdischen Sophialehre an hellenische Vorstellungen dar. Über das Verhältnis der jüdischen und griechischen Sophia und die Bedeutung der jüdischen Sophiaspekulation für die Propaganda unter den Griechen vgl. Friedrich Focke, a. a. O. 101 f. Smend GGA 1906, 756 f. Das Buch Moritz Friedländers (Griechische Philosophie im AT. Eine Einleitung in die Psalmen- und Weisheitsliteratur, Berlin 1904) ist ohne jeden *wissenschaftlichen* Wert (vgl. zur Kritik Sellin, Die Spuren griechischer Philosophie im AT, 1905).

[1] S. unten S. 76. [2] S. S. 3, 4 und 6, 3.

[3] Über die häufige Identifizierung des Logos und der Sophia bei Philon s. Siegfried a. a. O. 222 f.; Zeller III, 2 $_4$, 420, 5; Bousset-Greßmann S. 345; Bréhier,

führt. So wird der Hohepriester, das Symbol des göttlichen Logos, des Mittlers zwischen Gott und Mensch, einmal[1] als Mundschenk Gottes bezeichnet, der zum Dank dafür, daß er den Trank der nie versiegenden göttlichen Gnade genießt, den Kelch zum Trankopfer mit der berauschenden Essenz des Logosweines erfüllt. Die Stelle lautet: »Wer ist nun der Mundschenk Gottes? Der das Trankopfer vergießt, der in Wahrheit Hohepriester ist[2], der den Zutrunk der ewigströmenden Gnadengaben entgegennimmt (προπόσεις . . . λαμβάνει)[3] und ihn als Gegengabe darbringt, indem er den ganzen Opferkelch voll

Les idées philosophiques et réligieuses de Philon d'Alexandrie, Paris, 2. Aufl. 1925, 115; Leisegang 67, 3 u. 140 und Pauly-Wiss. s. v. Logos Sp. 1069—1074. L. Cohn, Zur Lehre vom Logos bei Philon, Judaica, Festschrift zu H. Cohens 70. Geb., 1912, 326, 4 und 327, 1.

[1] Das geschieht in der Schrift de somniis II § 183 u. 190 I 683 f. M gelegentlich der allegorischen Erklärung der biblischen Erzählung vom ägyptischen Hofmundschenk, der mit Josef im Gefängnis zusammentrifft. Im Anschluß an die Erklärung des Traumes vom Weinstock gibt Philon dann eine doppelte allegorische Deutung der ἄμπελος in bonam et malam partem.

[2] S. unten S. 21, 5.

[3] Zum Ausdruck προπόσεις λαμβάνειν s. u. S. 30, 7. Mundschenk wird der Logos nicht genannt, weil er Gott einen Trunk kredenzt — das würde dem Glauben an die Bedürfnislosigkeit Gottes widersprechen — sondern weil er in seiner Funktion als Hoherpriester (s. S. 21) die Weinspenden vergießt (οἰνοχοεῖν ist sakraler Terminus). Darum heißt er auch σπονδοφόρος. Zum Logos als dem Leiter des Symposion (vgl. auch de somn. II § 249 I 691 M) s. oben S. 13 f. über die gleiche Funktion der Sophia; vgl. auch Oden Salomos 19, 1 f. (s. unten S. 82 f.).

Im Hinblick auf die Entwicklung, die die Sophia- und Logosspekulation von den Proverbia über Philon und Origenes' Hoheliedkommentar hinaus durchlaufen hat, seien die wichtigen prinzipiellen Bemerkungen, mit denen H. H. Schaeder (die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung, ZDMG 1925, 192 f.) einen analogen Prozeß in der islamischen Religionsphilosophie charakterisiert, hier angeführt: »Für den Aufbau der islamischen geistigen Kultur (ist es ein) . . . besonders charakteristisches Motiv, . . . daß gewisse Ideen, die in der islamischen Spekulation an ausgezeichneter Stelle stehen, sich aus dem Zusammenhang und Fortschritt des philosophischen Gedankens lösen und — man ermesse daran den fundamentalen Abstand von der Begriffsbildung im abendländischen wissenschaftlichen Denken — zu Symbolen von ausgesprochen ästhetischem Charakter werden, infolgedessen von der Dichtung aufgenommen werden und in ihr als Sinnbilder, die dem dichterischen Gestalten einen unermeßlichen Beziehungsreichtum eröffnen, festgehalten und variiert und ausgedeutet, und doch nicht von ihrem ursprünglichen, philosophischen oder religiösen Sinn losgelöst werden.«

von unvermischtem Rauschtrank (ἀκράτου μεθύσματος[1]), d. h. sich selbst, einschenkt[2] ...« und zum Schluß des Abschnitts § 190: »Die andere Species (εἶδος) des Weinstocks, die die Heiterkeit sich erwählt hat, und der von ihm stammende Rauschtrank (μέθυσμα), die unvermischte Klugheit und der Mundschenk, der aus dem göttlichen Kratér (ἐκ τοῦ θείου κρατῆρος) schöpft, welchen Gott selber bis zum Rand mit Tugendgaben gefüllt hat, ist nunmehr gezeigt worden.« Der Grundgedanke dieser Stelle und der Hanna-allegorese ist der gleiche: wie Philon die Seele der bittflehenden Hanna mit einem Kelch vergleicht, den sie als Trankopfer vor Gott ausschüttet, so schildert er hier den Dank des hohepriesterlichen Logos an Gott als Spende aus dem Weisheitskelch. Beiden Stellen liegt, wie oben (S. 6, 3) näher ausgeführt wurde, der Gedanke der λογικὴ θυσία zugrunde.

In der gleichen Schrift nimmt Philon noch einmal (de somn. II § 246 f. I 691 M) die Metapher vom Weisheitskratér auf, zwar insofern an die vorige Stelle anknüpfend, als er die Identität des Logos mit dem Trunk selber betont, aber diesmal nicht die empfangende Haltung des Logos gegenüber Gott, sondern seine schenkende gegenüber dem Menschen (also die beiden unteren Stufen der dreiteiligen Skala Gott-Mittler-Mensch) betrachtet. Hier heißt es: »„Das gewaltige Strömen des Flusses erfreut die Stadt Gottes“ (Ps 45 $_5$) .... Stadt Gottes ... nennt er die Seele des Weisen. ... Denn wer schenkt einer glück-

[1] Vgl. Philon quod deus sit imm. § 154 I 295 M: »Das Schönste ist die an vollkommenen Tugenden unersättliche Heiterkeit (εὐφροσύνη), deren Sinnbilder die Weinberge sind (s. Num 20 $_{17}$) ... (§ 158). So wird wohl aus einem Brunnen nicht mehr trinken mögen, wem Gott die Getränke des unvermischten Rauschtranks (τὰς ἀκράτου[ς] μεθύσματος πόσεις; zum Text s. oben und de somn. II § 183) bald durch einen dienenden Engel, dem er einzuschenken befahl, bald auch durch sich selbst ... darbietet.«

[2] Der Logos ist also sowohl Mundschenk wie Wein (s. auch die oben angeführte nächste Stelle). Dieser Typus von Identifikationen, die die Allmacht des »allgestaltigen Gottes« (oder seiner Mittlerwesen) als »coincidentia oppositorum« darstellen, ist in der religiösen Literatur des Orients sehr verbreitet. (Zu Philon vgl. noch de Cherubim § 86 I 154 M.) S. O. Weinreich, Triskaidekadische Studien (Rel. Vers. 16, 1 1916) S. 58, 3 und K. L. Schmidt (Harnackehrung 1921, 41), der Parallelen aus dem Ev. Johannis und den Oden Salomos anführt. Vgl. z. B. Nicol. Cabasilas de vita in Christo I 25 p. 9 ed. Gass: »Er ist der Nährer und die Nahrung, er ist der, der das Brot des Lebens reicht und das, was gereicht wird.« Andere Parallelen s. unten im II. Teil.

lichen und vollkommenen Seele, die als heiligsten Becher ihren Verstand (λογισμόν) darreicht, aus den heiligen Schöpfkellen der wahrhaftigen Heiterkeit ein, wenn nicht der Logos, der Mundschenk Gottes und Leiter des göttlichen Gastmahles (συμποσίαρχος), der sich nicht vom Trank unterscheidet, sondern selbst unvermischter Wein (ἄκρατος)[1], Erquickung, Würze, Labsal[2], Frohsinn und — um auch dichterische Worte zu gebrauchen — ambrosisches Zaubermittel der Heiterkeit und Freude ist?« Philon veranschaulicht hier das Einnehmen der Weisheit nicht wie gewöhnlich durch die Trunkmetapher, sondern vergleicht die Hinwendung der menschlichen Vernunft zum Göttlichen mit dem Ausstrecken eines Opferweinkelchs zum Logos, der sich selbst in das Gefäß des menschlichen Verstandes füllt und dem Frommen heilige Freude erweckt. Die Entstehung der philonischen Bezeichnung »göttlicher Rausch« als Folge des Trunks aus dem mit einem ungemischten Rauschtrank gefüllten Weisheitsbecher wird an diesen Beispielen besondersdeutlich.

An die Schilderung des Gastmahls der Weisheit in den Proverbia knüpfen auch zwei Stellen aus den quaestiones in Genesim an: an der ersten (III § 27 ad Gen 16 $_7$ p. 198 A.) werden die Weisheitsschüler (illi qui exercitatione disciplinarum vescuntur ac delectantur) als societas compotantium vinum bezeichnet. Der Wein fungiert hier als Trank der Weisheit (s. oben S. 14f.). An der anderen und wichtigeren Stelle (quaest. in Gen. IV § 8 ad Gen 18 $_{6}$f. p. 252 A.) wird die mystische Vereinigung des Nous mit der Gottheit unter dem Bilde des Gastmahls dargestellt, bei dem Gott die Engel, Propheten und Frommen mit dem himmlische Freude erweckenden Trank (potus laetitiae) aus dem Quell der göttlichen Fülle (fontes bonorum) und der Weisheitsnahrung (cibus sapientiae) bewirtet[3]. Die Stelle lautet: »O dreimal selige und dreimal glückliche Seele, in der Gott zu wohnen und zu wandeln nicht unter seiner Würde hielt, indem er sie zu seiner Königsburg und seinem eigenen Heim machte und sie erfreute, da sie ihn erfreute. Denn das ist eine allgemeine Wahrheit, daß diejenigen, die Menschen gastfreundlich aufnehmen, Freude

---

[1] S. oben S. 9, 3.

[2] ἀνάχυσις sc. ψυχῆς s. de decal. § 41 I 187 M. Eigentlich: Ein Sich-Ergießen der Seele.

[3] Vgl. z. B. Orig. Homil. in Gen. XIV 4 [ad Gen 26 $_{30}$: »et fecit illis convivium magnum (sc. Isaac)«] S. 125 f. ed. Baehrens.

und Frohsinn bieten. Von der reinen Vernunft aber, die von der bei ihr erscheinenden Gottheit angefüllt wird, kann man noch viel eher sagen, daß sie das Gastmahl genießt und sich in Freuden labt. Doch vielleicht ist das ... (?), denn der Gastgeber ist selber mancher Dinge bedürftig, der zu ihr kam (Gott) aber bedarf keiner Sache, er ist der Allerreichste, denn ihm folgen die Quellen der ewig fließenden Tugendgüter. Aus ihnen dürfen nicht alle, sondern nur die von Natur Edlen und Reinen den Trank der Freude beim Gastmahl trinken, an dem sich die Seelen der Propheten und Engel laben, indem sie die Speise des freiwilligen Gesetzes, die reine Weisheit, aus der Hand des göttlichen Gastgebers entgegennehmen«[1]. In dieser Allegorese sind bereits die wesentlichen Motive, die später in den mystisch-sympotischen Schilderungen des origeneischen Hoheliedkommentars entfaltet wurden[2], im Keim vorhanden.

Leg. alleg. III § 82 I 103 M.

Der König und Priester Melchisedek von Salem[3], der dem aus dem Kampf zurückkehrenden Abraham Brot und Wein[4] als Friedensgruß entgegenbringt, erscheint darum Philon würdig, in den Kreis der Patriarchen aufgenommen zu werden. In der allegorischen Erklärung dieser Episode der Genesiserzählung (14 $_{18}$) wird Melchisedek in seiner Eigenschaft als Priester Gottes als der hohepriesterliche Logos gedeutet (§ 79 u. 82). Diese Allegorese deckt sich mit der des Hohenpriesters Aaron[5], dessen nüchterner Verstand und nüchterne Opfer oft von Philon gerühmt werden[6].

[1] Vgl. auch de decalogo § 41 II 187 M. Der Text ist bekanntlich nur in armenischer Übersetzung erhalten, die deutsche Übertragung basiert auf der lateinischen Übersetzung von Aucher. Unklar bleiben die Worte: nimis rite. Im letzten Satz stand wohl im griechischen Original τὸν ἑκουσίου νόμου ἄρτον, ἀμιγῆ σοφίαν, ἐσθίοντες (vgl. de somn. II § 174). S. Nachtrag.

[2] S. unten S. 123 f..

[3] Über die Gestalt des Melch. in der jüdischen und christlichen Literatur s. zuletzt Gottfried Wuttke, Melchisedech der Priesterkönig von Salem, Beihefte zur ZNW 5, 1927.

[4] In der biblischen Erzählung werden als Gaben Wein und Brot genannt, Philon berücksichtigt in der allegorischen Erklärung aber nur den Wein, s. oben S. 15, 3.

[5] Vgl. § 82 mit de ebr. § 128 I 377 M, s. Siegfried a. a. O. 192. Schürer III $_4$ 709, 53. L. Cohn, Hermes 32, 122 f., Pauly-Wissowa s.v. Logos Sp. 1076/7. 1079.

[6] S. oben S. 3, 4 u. S. 6, 3.

Die Gestalt des Abraham wird in der allegorischen Partie als typischer Vertreter einer bestimmten Gruppe gefaßt, und zwar ist das nach der gewöhnlichen Typologie Philons, die hier zugrunde liegt, aber nicht ausgeführt ist, die Schar der »den wahren Gott suchenden Seelen« (s. de Abr. § 52 und 68 II 9 u. 12 M) oder das διδασκαλικὸν γένος[1]. Der Priester, der Lehrer dieser gottsuchenden Seelen[2], — dieser Kerngedanke liegt der philonischen Allegorie zugrunde — reicht seine Weisheit in einem Kelch voll nüchterner Weisheit, der die Trinkenden mit einer göttlichen und nüchternen Trunkenheit erfüllt. Die Stelle lautet: »Melchisedek ... die wahre Vernunft ... bringe der Seele Nahrung voller Heiterkeit und Freude; denn er bringt Brot und Wein .. er soll Wein heranbringen und die Seelen tränken und berauschen (ἀκρατιζέτω), auf daß sie ergriffen werden von der göttlichen Trunkenheit, die nüchterner ist als die Nüchternheit selbst (ἵνα κατάσχετοι γένωνται θείᾳ μέθῃ νηφαλεωτέρᾳ νήψεως αὐτῆς); denn er ist der hohepriesterliche Logos.« Da nach der Ablösung der allegorischen Hülle die Abhängigkeit Philons von der Schilderung des Gastmahls der Weisheit in den Proverbien sichtbar wird, bedarf die Melchisedek-Allegorese keiner weiteren Erklärung[3].

De opificio mundi § 70 I 16 M.

In der Schrift de opificio mundi beschreibt Philon nach dem Vorbild des Mythos im platonischen Phaidros den Aufstieg des Nous zur Schau der Ideen mit folgenden Worten: »Der menschliche Geist .. erhebt sich im Fluge ...., indem er der Liebe zur Weisheit als Führerin folgt .. und strebt nach dem rein geistigen Sein; und

[1] Siegfried a. a. O. 263 f.

[2] S. quod deus imm. § 134 I 292 M vgl. auch de somn. II § 249 I 691 M (zit. S. 20).

[3] Holtzmann, Hand-Comm. z. NT IV zu Joh 2 ₁₂, 3. Aufl. von Bauer S. 74/76; W. Bauer, Das Johannesevangelium[2] zu Joh 2 ₁₂ und Pfleiderer (Urchristentum II 350) deuten die Johanneische Erzählung von der Verwandlung des Wassers in Wein während der Hochzeit von Kana als *Allegorie*, die die Ablösung des alten — durch die Wasserspende symbolisierten — Bundes durch den neuen Bund, dessen Sinnbild der *mit* Wein gefüllte Becher ist, bezeichnet, und führen die philonische Melchisedekallegorese als Parallele an. Es ist ihnen dabei entgangen, daß die philonischen Worte ἀντὶ ὕδατος οἶνον προσφερέτω § 82, auf die sie hinweisen, keinen symbolischen Wechsel des Trankelements bezeichnen, sondern nur auf den verschiedenen Wortlaut der beiden zitierten Bibelstellen, von denen Dtn 23 ₄ Brot und Wasser, Gen 14 ₁₈ Brot und Wein nennt, aufmerksam machen sollen.

indem er von den sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen, die er dort unten gesehen, hier die Urbilder und die Ideen, unermeßlich schöne Dinge, betrachtet, ist er von einer nüchternen Trunkenheit ergriffen (μέθῃ νηφαλίῳ κατασχεθείς) und gerät in Verzückung wie die korybantisch Begeisterten (ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιᾷ), und erfüllt von einer anderen Sehnsucht und höherem Verlangen . . glaubt er bis zum 'Großkönig' (d. h. Gott) selbst vorzudringen.« Während Platon das beseligende Gefühl der den Himmel durchwandernden Vernunft nur mit wenigen Worten schildert[1], verweilt Philon bei der Beschreibung des enthusiastischen Zustands und vergleicht ihn mit einer nüchternen Trunkenheit und der Raserei der Korybanten[2]. Das Oxymoron, das hier zur Bezeichnung des Enthusiasmus steht, ist nicht wie sonst durch verwandte Metaphern vorbereitet, doch weist das Wort σοφία in Verbindung mit θεᾶσθαι auf Beziehungen zu oft an anderen Stellen der philonischen Sophiaspekulation ausgeführten Gedanken hin. Philon sondert aus der Schar der Weisheitsschüler als oberste Gruppe die der φιλοθεάμονες[3] aus, die von der himmlischen Speise oder dem himmlischen Trank der Sophia genährt werden[4]. Ein Trunk aus diesem ποτὸν σοφίας bewirkt die nüchterne Trunkenheit. Diese Motive zieht Philon in de opif. in eine knappe Formel zusammen, deren Bedeutung erst durch den Vergleich mit breiteren Fassungen des gleichen Gedankens hervortritt.

Philon entlehnt bei der Schilderung des Himmelsflugs und der Ekstase des Nous platonische Worte und Bilder und ahmt den

---

[1] Vgl. Plat. rep. 582 c und Phaedr. 247 d: θεωροῦσα τἀληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ . . καὶ ἑστιαθεῖσα . . .

[2] S. unten S. 42, 1.

[3] Es sind diejenigen, die nach der Schau des Seienden streben (s. Plat. rep. 475 e f.). Er nennt sie auch ὁρατικοί und identifiziert sie de migr. Abrah. § 164 f. I 461 M mit den εὐφυεῖς, rechnet sie also zum obersten Typus (s. unten S. 31, 3). Reitz. Myst. 317 f. weist nach, daß sie mit den Pneumatikern oder Gnostikern der gnostischen und christlichen Literatur identisch sind.

[4] So spricht er einmal (de fuga § 195 I 575 M) mit fast gleichen Worten wie an der oben zitierten Stelle von der göttlichen Weisheit, die die Seelen tränkt, die sich nach der Schau sehnen (φιλοθεάμονες) und von der Liebe zu dem Allerbesten besessen sind (κατέσχηνται). Vgl. de opif. mund. § 158 I 38 M und de fuga § 138 I 566 M [zu Ex 16 $_{15}$: Siehe ich lasse euch Brot vom Himmel regnen (ἄρτους . . ὕω)]: »Denn wirklich träufelt Gott die himmlische Weisheit den εὐφυεῖς und φιλοθεάμονες von oben herab; die nun erblicken sie, kosten sie und geraten in heftige Freude . . .« und quis rer. div. her. § 78 I 484 M: τὸ μάννα . . ., τὸν θεῖον λόγον, τὴν οὐράνιον ψυχῆς φιλοθεάμονος ἄφθαρτον τροφήν.

berühmten Phaidrosmythos nach[1]. Dieser similitudo eloquii steht (um ein Urteil des Hieronymus über das Verhältnis Philons zu Platon zu variieren)[2] eine differentia sensuum gegenüber. Denn während nach der Anschauung Platons der Nous am Endpunkt seines mühsamen Aufstieges zur höchsten Erkenntnis bei der Schau der Ideen in seliger Ruhe verharrt[3], bringt ihn nach der Lehre Philons die von oben einströmende göttliche Weisheit in einen enthusiastischen Taumel. Bei Platon ist die Schau das Werk des autarken Nous, bei Philon ein Gnadenakt der Gottheit. In diesem Gegensatz prägt sich der Unterschied zwischen γνῶσις und θεωρία aus. Denn während mit dieser Schau der Ideen für Platon die höchste aller Stufen erreicht ist, kennt Philon noch darüber die höhere der Schau des einzigen Gottes, zu der den Nous des Sterblichen ein »noch stärkeres Verlangen« (βελτίων πόθος de opif. § 71) treibt. Diese Schau der in absoluter Transzendenz verharrenden Gottheit bleibt ihm aber verwehrt[4].

[1] Die allgemein verbreitete Ansicht, daß Philon an dieser Stelle von Poseidonios abhängt, wird nach den jüngsten Forschungen einer Revision bedürfen. Hier kann nicht der Ort für die Erörterung dieser Frage sein.

[2] Hieronym. de vir. ill. 11: de hoc (sc. Philone) vulgo apud Graecos dicitur: ἢ Πλάτων φιλωνίζει ἢ Φίλων πλατωνίζει .. tanta est similitudo sensuum et eloquii, s. Philon. ed. maior I p. CIII: testimonia de Philone.

[3] S. Phaidon 79 c d vgl. Leisegang 192.

[4] Vgl. de opif. § 71 fin. I 16 M, de spec. leg. I § 44 II 218 M usw. Seine prägnanteste und klarste Formulierung findet dieser Gegensatz in der philonischen Korrektur οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτός der platonischen Formel Phaidr. 247 C μόνῳ θεατὴ νῷ (sc. ἡ οὐσία) s. Freudenthal, der Platoniker Albinos usw. (Hell. Stud. 3) 1879, 284, 2.

Cumont stellt in seinem Aufsatz »Le mysticisme astral dans l'antiquité« (Bulletins de la classe des lettres de l'Académie Belge, 1909 p. 268) die geistige Trunkenheit der in der Ekstase bis zu den Sternen schweifenden Seele mit folgenden Worten der physischen der Dionysosmysten gegenüber: »Comparons cette extase sereine aux transports de l'enivrement dionysiaque, tel qu 'Euripide par exemple nous le dépeint si fortement dans les Bacchantes, et nous saisirons toute la distance qui sépare cette religion astrale du paganisme antérieur. Ici, sous l'excitation du vin, l'âme communie avec les forces exubérantes de la nature, et l'énergie débordante de la vie physique se traduit par l'exaltation tumultueuse des sens et l'égarement impétueux de l'esprit. Là, c'est de pure lumière que s'abreuve la raison assoiffée de vérité, et „l'ivresse abstème", qui la ravit jusqu'aux étoiles, n'allume en elle d'autres ardeurs qu'une aspiration passionnée vers la connaissance divine. La source du mysticisme s'est transportée de la terre au ciel«. Die gleichen Worte s. auch Astrology and religion among the Greeks and Romans, New York 1912, 147.

De fuga et inventione § 31 f. I 550 M.

In der biblischen Erzählung rät Rebekka ihrem Sohn Jakob, vor dem Zorn seines Bruders Esau nach Charan zu fliehen. Philon erweitert diesen Bericht in seiner allgorischen Erklärung, in der er die Gestalt der Rebekka als Typus der Standhaftigkeit, die des Jakob als den des Asketen deutet, durch eine symbuleutische Rede[1] der Mutter an den Sohn, in der sie ihm Ratschläge für sein künftiges Verhalten in der »Welt« mit auf den Weg gibt. Dieser Logos, der als freie Komposition Philons zwischen Bibelzitat und Kommentar eingefügt ist, behandelt das Thema, daß der Weise nicht das politische und gesellschaftliche Leben fliehen, sondern im Gegenteil Macht, Ansehen, Reichtum erringen solle, um diese dann zum Wohle der Menschheit zu nutzen[2], die Sklaven ihrer Lust zu beschämen und die Edlen zur Nacheiferung zu ermutigen. Nachdem einige typische Verhaltungsmaßregeln angegeben sind, die den Normen der als Muster hingestellten Lebensführung entsprechen, wendet sich die Rede ziemlich unvermittelt zur Frage, wie man sich, falls man zu einem Gelage geladen ist, zugleich in Einklang mit den Gesetzen der Mäßigkeit und doch nicht schroff gegenüber seinen Gastgebern verhalten solle. Der Wortlaut dieser Stelle ist folgender: »Wenn du zum Weintrunk und üppigen Mählern gehst, so gehe getrost ... Wenn man dich nicht zwingt, halte das rechte Maß inne; falls du aber einmal gezwungen bist, an der Prasserei einer Gesellschaft teilzunehmen, so folge deinem Verstand als Führer in dieser Zwangslage und du wirst nie das Vergnügen zum Mißvergnügen ausarten lassen, sondern dich, wenn man das Bild gebrauchen darf, auf nüchterne Weise berauschen (νηφάλια μεθυσθήσῃ)[3].«

---

[1] S. de fuga § 24 und § 38 am Ende der Rede.

[2] Philon hat den Standpunkt des politisierenden Stoikers, den er hier (s. de fuga § 33 und 35) wie in seinen gesamten Schriften vertritt, noch im späten Alter als Führer der alexandrinischen Gesandtschaft vor Caligula und politischer Schriftsteller in die Wirklichkeit umgesetzt.

[3] Vgl. auch leg. alleg. III § 155 I 117 M: »Wenn wir in Gesellschaft zum Genuß und Gebrauch des Dargebotenen schreiten wollen, so sollen wir das mit Vernunft (σὺν λόγῳ) als abwehrender Waffe tun; dann werden wir uns nicht über Maß (πέραν τοῦ μετρίου) mit Speisen vollstopfen.. noch an maßlosem Weingenuß sättigen und dem Rausch, der uns zu törichtem Gerede (ληραίνειν) zwingt, verfallen« und ibid. II § 29 I 72 M: »Wenn der Geist bei den schwelgerischen Gastmählern sich selbst vergißt, bezwungen von den Reizen der Lust, dann sind wir geknechtet . . ist aber die Vernunft (λόγος) stark genug, die Affekte zu reinigen, so berauschen wir uns weder beim Trinken noch werden wir durch maßloses

Die Diskussion über das Verhalten des Weisen im Leben und Treiben der Welt spielte in der praktischen Ethik der Stoa bekanntlich eine große Rolle. Das rechte Mittelmaß zwischen kynisch-misanthropischer Unduldsamkeit und verderblicher Nachgiebigkeit gegenüber den Einflüssen der Umwelt war schwer für den in der Welt stehenden Stoiker zu finden und bedurfte in vielen Fällen einer genauen Feststellung. Daß dabei auch das Verhalten beim Trinkgelage zur Sprache kam, entsprach der Bedeutung, die die Diskussion über die Trunkenheit[1] in der antiken Moralphilosophie besaß[2].

Die Wendung *νηφάλια μεθυσθῆναι* erscheint bei Philon in eigenartiger Nuancierung. Er unterscheidet zwei Arten der Teilnahme an den ausschweifenden Symposien: einmal die, in der der Gast selber den Grad seiner Teilnahme bestimmen kann. Hier genügt Philon eine Ermahnung, das rechte Maß zu halten. Schwieriger liegt der Fall, wenn der Gast gezwungen ist, die festvorgeschriebene Trinksitte des Symposion mitzumachen und sich

---

Essen übermütig, sondern speisen ohne Torheit mit Nüchternheit (δίχα τοῦ ληρεῖν νηφάλια σιτούμεθα).«

[1] S. außer der bei Heinze, Philologus 50, 463, Wendland, Philo und die Diatribe S. 21, 1 und Praechter, Arch. f. Philos. XI 515, 18 gesammelten Literatur z. B. Antisthenes' περὶ οἴνου καὶ μέθης (Diog. Laert. VI 18), Theophrast περὶ μέθης, Ps.-Aristot. probl. phys. Γ: ὅσα περὶ οἰνοποσίαν καὶ μέθην, Plutarchs quaest. conv. und conv. sept. sapient., Athenaios' Deipnosophisten passim, Dio Chrys. or. XXVII Arnim, Philon de plantat. und de ebrietate, Clem. Alex. paed. II 2: πῶς τῷ ποτῷ προσενεκτέον, Varro sat. passim, Seneca epist 83, Plinius nat. hist. XIV. Die Mediziner sind nicht berücksichtigt.

[2] Der τόπος περὶ μέθης hatte in der symbuleutischen Literatur *seinen* festen Platz. Vgl. schon Theognis 479 f. (s. auch v. 509 f.) und davon abhängig Ps.-Isocr. Demonicea § 32. (Über die Beziehungen der Demonicea zu den theognidischen ὑποθῆκαι vgl. Wendland, Anaximenes von Lampsakos S. 81 f.). Bei Philon ist die spezielle Frage nach dem Verhalten beim Symposion der allgemeinen nach der Stellung des stoischen Weisen in der menschlichen Gesellschaft überhaupt untergeordnet. Der t. t. der Stoa dafür lautet συμπεριφορά, vgl. Epiktet encheir. 16 dissert. IV, 2; Diog. Laert. 7, 13. (Vgl. die Polemik Philons gegen den μονωτικὸς βίος § 25 u. 33 f.). Den entgegengesetzten Standpunkt mit allen »politischen« Konsequenzen vertritt Epiktet dissert. IV 2 § 7: »Du mußt, insoweit du an Einem teilnimmst, das Andere lassen. Du kannst nicht, ohne zu trinken, in einer Gesellschaft von Trinkenden ihnen gleich freundlich erscheinen. Wähle also, ob du ein Weintrinker und damit jenen angenehm oder nüchtern und damit jenen unangenehm sein willst.« Die ständige Behandlung des Einzelfalles bei den zitierten Autoren zeigt die Schätzung des Symposion als Ort des geselligen Lebens in der griechischen Welt.

also dem Weingenuß nicht nach eigenem Belieben, sondern nach dem Zwang (ἀνάγκη) der Trinkregeln hingeben muß. Hier fordert Philon den Weisen auf, sich der Führung seines Verstandes anzuvertrauen und, da einmal die Konvention die Teilnahme am Trinken erfordert, sich einer nüchternen Trunkenheit hinzugeben. Philon nimmt hier eine These auf, die — wahrscheinlich von Kleanthes[1] — in der stoischen Diskussion über die Frage, ob der Weise sich berauschen dürfe, aufgestellt wurde und besagte, daß der Weise, auch wenn er trinkt, als character indelebilis den Affekten der Bezechtheit nicht unterliegen kann[2]. Dieses echt stoische Paradoxon versucht Philon in dem Oxymoron νηφάλια μεθυσθῆναι einzufangen. Der Begriff bezeichnet also in der Rebekkarede im Gegensatz zu den übrigen Stellen, an denen er auftritt, keinen mystisch-spirituellen, sondern einen realen Zustand. Daß dieser Gebrauch des Oxymoron nicht der ursprüngliche war, zeigt ein Vergleich mit den anderen Stellen auf den ersten Blick, dazu auch die recht gekünstelte Art, mit der das Paradoxon an die stoische These angepaßt wird, und die Hinzufügung der Worte εἰ χρὴ τὸν τρόπον εἰπεῖν τοῦτον, mit denen Philon selber andeutet, daß er hier das Oxymoron in übertragenem Sinne verwendet.

Auch in der jüdischen Spruchweisheit und der ihr verwandten paränetischen Literatur werden Warnungen vor der Trunksucht und Mahnungen, beim Trinken Maß zu halten, häufig ausgesprochen. Besonders eng berührt sich mit der philonischen Rebekkarede

---

[1] S. Arnim, Quellenstudien zu Philo usw. (s. unten S. 38) 106.

[2] Vgl. Seneca ep. 83, 27: sapientem multo vino inebriari et retinere rectam tenorem, etiamsi temulentus sit. Die stoische Diskussion über die Frage, ob der Weise sich berauschen dürfe, ist bekanntlich in Philons Schrift de plantatione wiedergegeben (s. unten S. 38 f.), vgl. de plant. § 144 I 357 M (= FSV III Nr. 712 Arnim): »Andere erklärten, das Weintrinken sei auch dem Weisen angemessen . . denn seine Vernunft sei stark genug, den schädlichen Kräften entgegenzuwirken . . Denn sie habe durchaus die Kraft, die Glut der Leidenschaften zu löschen . . sie ermögliche es (dem Weisen), sich überlegen zu halten...« und quaest. in Gen. II § 68 (p. 154 A. [zu Gen 9 $_{21}$: Noah trank Wein (ἐκ τοῦ οἴνου) und wurde berauscht]): ... Er trank nicht den ganzen Wein, sondern nur einen Teil davon . . . Es gibt nämlich zwei Arten des Berauschtseins: die eine der Bezechtheit, wobei der Wein mißbraucht wird, ein Vergehen, das dem Frevler eignet; die andere erfolgt bei (rechtem Gebrauch) des Weins und kommt auch für den Weisen in Betracht. Entsprechend dieser zweiten Bedeutung also heißt der Enthaltsame und Weise berauscht (sapiens inebriatus), wenn er nämlich den Wein nicht übermäßig, sondern mit Maß zu sich nimmt (non abusus, sed usus vino). Vgl. Wendland, Neu entdeckte Fragm. Philos 63.

eine längere Partie aus dem »περὶ βρωμάτων« betitelten Abschnitt der Sprüche des Jes Sir (34). Hier beherrscht ebenfalls die Antithese zwischen dem habgierigen und verschwenderisch seiner Lust lebenden mit dem gerechten Reichen den ersten Abschnitt[1]. An die Charakteristik dieser beiden Typen reiht sich — ebenso wie bei Philon ohne sichtbare Überleitung — die Behandlung der Frage, wie sich der Gebildete beim Gastmahl betragen solle. In dieser Partie stimmen die beiden Autoren sogar einmal bei der Formulierung der Frage im Wortlaut[2] überein[3], so daß der Schluß ohne Bedenken gezogen werden kann, daß Philon sich in der Komposition der Rede an Jes Sir angelehnt hat. — Den philonischen verwandte Gedanken enthalten auch die Sprüche aus dem Testament des Patriarchen Juda: »Deshalb . . bedarf der, welcher Wein trinkt, der Einsicht. Und dieses ist die Einsicht beim Weintrinken, daß er trinken kann, solange er Schamgefühl hat. Wenn er aber diese Grenzen überschreitet, so erregt er den Verstand und schafft den Geist des Irrtums[4].« Eine wichtige Parallelstelle enthält auch das Buch Tobit, in dem — ganz analog zur Ausgestaltung der biblischen Erzählung von Rebekka und Jakob durch Philon — berichtet wird, wie Tobit seinem jungen Sohn Tobias vor der Reise Ratschläge für sein künftiges Auftreten in der Welt auf den Weg gibt[5]. In dieser Rede findet sich auch das Wort: »Trinke nicht

[1] S. Jes Sir 34 $_{3.\ 8}$ f. Dazwischen wird der bekannte, von Philon charakteristischerweise nicht aufgenommene Gedanke geäußert, daß der Reichtum des Frommen durch Gottes Segen bestehen bleibe, während der Sünder sein Vermögen schnell einbüßt. Dafür fehlt bei Jes Sir wiederum der »pädagogisch-politische« Gesichtspunkt.

[2] Vgl. Jes Sir 34 $_{12}$: ἐπὶ τραπέζης μεγάλης ἐκάθισας mit Philon a. a. O.: κἂν ἐπὶ . . πολυτελεῖς τραπέζας ἴῃς und Jes Sir 34 $_{18}$ καὶ εἰ ἀνὰ μέσον πλειόνων ἐκάθισας mit Philon a. a. O. ἐὰν δέ που βιασθῇς εἰς πλειόνων ἀπόλαυσιν ἐλθεῖν.

[3] Auch in der allgemeinen Tendenz, die sowohl für Jes Sir wie Philon durch Prov (23 $_{19}$ f.) gegeben war, stimmen beide überein. Vgl. Jes Sir 34 $_{27.\ 28.\ 30}$: οἶνος πινόμενος ἐν καιρῷ αὐτάρκης· πικρία ψυχῆς οἶνος πινόμενος πολύς, wobei die Übereinstimmung mit Theognis 509 f.: οἶνος πινόμενος πουλὺς κακόν· ἢν δέ τις αὐτὸν πίνῃ ἐπισταμένως, οὐ κακὸν ἀλλ' ἀγαθόν auffällt. Benutzung Homers (Il. H 146 f.) liegt bei Jes Sir 14 $_{18}$ f. vor. Sollte er [der Enkel] Theognis gelesen haben?

[4] Testam. der 12 Patriarchen IV Juda cap. 14, die Übersetzung nach Kautzsch Apokr. u. Pseudepigr. usw. II 474 f.

[5] Tobit c. 4. Die Übereinstimmung zwischen Philon und dem Verfasser des Tobitbuches ist wohl so zu erklären, daß beide ein für das Genos der parä-

Wein bis zur Trunkenheit und nicht wandle mit dir Trunkenheit auf deinem Wege[1].«

Die engen Beziehungen, in denen Philon zu dieser jüdischen Spruchweisheitsliteratur steht, sind im Lauf der Untersuchung bereits mehrmals hervorgetreten. Für die Stellung Philons innerhalb des Ausgleichungsprozesses, der zwischen Judentum und Griechentum auf dem Boden der Weisheitslehre stattfand, gibt seine in der Form von jüdischen, inhaltlich im wesentlichen von griechischen Vorlagen abhängige Behandlung des τόπος περὶ μέθης ein anschauliches Beispiel.

De vita Mosis I § 187 II 110 M.

In der Schrift vom Leben Mosis erzählt Philon nach dem biblischen Bericht, wie die in der Wüste verdurstenden Kinder Israel eine bittere Quelle fanden und diese auf Geheiß Gottes von Moses durch einen Schlag mit dem Stabe in süßes, trinkbares Wasser verwandelt wurde. »Nachdem sie«, fährt er in der Erzählung fort, »ihren Durst mit . . doppelter Freude gestillt . . und auch ihre Trinkgefäße gefüllt hatten, brachen sie auf, gesättigt wie von einem Gelage und fröhlichen Mahl und trunken nicht wie von einem Weinrausch, sondern von einer nüchternen Trunkenheit (μεθύοντες οὐ τὴν ἐν οἴνῳ μέθην, ἀλλὰ τὴν νηφάλιον), in die sie durch den unvermischten Trunk (ἠκρατισμένοι) versetzt wurden, wobei ihnen die Frömmigkeit ihres leitenden Führers zutrank«. In der Ausmalung dieser Szene[2] vergleicht er das nicht enden wollende Trinken der Verschmachtenden mit der Sättigung

netischen Novelle (darüber vgl. Schürer III$_4$ 230 ff. und Wendland, Die hell.-röm. Kultur usw. S. 196 ff.) charakteristisches Motiv benutzen. Bei Philon ist allerdings der Zusammenhang zwischen der biblischen Erzählung und der frei komponierten eingelegten Rede ein sehr loser.

[1] Wichtig ist, daß an all diesen Stellen — ebenso wie bei Philon — keine absolute Weinabstinenz, sondern nur Maßhaltung gefordert wird (s. u. S. 71, 3).

[2] Philon verzeichnet DVM § 181—187 mit besonderem Interesse bei jedem neuen Fortschritt der Handlung die Wandlung in der Stimmung der Massen: ihre Freude beim Auffinden der Quelle, ihre Enttäuschung, ihren doppelten Jubel nach der glücklichen Verwandlung des bitteren Wassers (vgl. de migratione Abrahami § 157 I 460 M quod deus imm. § 92 I 286 M.). In diesem Stile wird in der ganzen Schrift DVM die Bibelerzählung »dramatisiert«. Philon steht hier — wie überhaupt in allen seinen historischen Schriften (das kann an dieser Stelle nur angedeutet werden) — unter dem Einfluß der peripatetischen Theorie über die dramatische Geschichtsschreibung, die eine Darstellung der psychischen Affekte forderte.

bei einem üppigen Gastmahl und schildert die Wirkung des Trunks als einen nüchternen Rausch. Daß der Trunk aus der Wüstenquelle eine heilige Begeisterung auslöst, wird auch an einer späteren Stelle der gleichen philonischen Schrift[1] berichtet.

Wie kommt Philon zu der eigenartigen Annahme, daß der Trunk des Quellwassers eine berauschende Wirkung ausüben könne? Ein Anhalt für diese Vorstellung findet sich in der Bibel nicht, dagegen bezeugt Paulus I Cor 10 $_4$ [2] die allegorische Deutung der Erzählung vom Quellwunder durch die Bezeichnung des Wassers der Wüstenquelle als eines Geistestranks (πόμα πνευματικόν). Philon, der für das in den Menschengeist einströmende und zur Erkenntnis befähigende Pneuma die Sophia substituiert[3], deutet die im Pentateuch erwähnten Quellen fast ständig als Allegoresen[4] des Borns der göttlichen Weisheit, aus dem die Frommen getränkt werden[5], und versteht auch speziell die Erzählungen im Exodusbericht von den Quellwundern ebenso[6]. Diese Vorstellung vom pneumatischen Trunk aus dem Quell der Weisheit erklärt auch den Begriff nüchterner Rausch an der oben angeführten Stelle. Wie in dem Proverbiengleichnis die Weisheit den nach Weisheit Dürstenden aus ihrem Kratér den Trank kredenzt und die Wirkung dieses Tranks eine nüchterne Trunkenheit ist, so spendet[7] hier der »allweise Moses« den Kindern Israel aus dem von Gott gespendeten und heiligen Rausch erweckenden Quell der Weisheit. Philon hat hier also eine Allegorese, die — wie Paulus zeigt — zu seiner Zeit wohl in der jüdisch-hellenistischen Exegese feststehend war, in die Erzählung aufge-

---

[1] DVM I § 255 II 121 M.

[2] Vgl. Lietzmann und Strack-Billerbeck im Kommentar zur Stelle.

[3] S. oben S. 10.

[4] Zu diesen allegorischen Schriften rechnet DVM als historisches Werk nicht.

[5] S. Siegfried a. a. O. 187 (s. oben S. 9, 1).

[6] Vgl. leg. alleg. II § 86 I 82 M [zu Dtn 8 $_{15}$ f.] und de ebr. § 112 I 375 M [zu Num 21 $_{16-18}$]: »Moses . . . *stimmt* den Chor am Brunnen an, da . . . er die Weisheit empfangen hatte. Er vergleicht sie mit einem Brunnen, denn sie ist tief und nicht flach und gibt den nach Tugend durstigen Seelen einen süßen Trank.«

[7] Zum Ausdruck προπόσεις λαμβάνειν usw. vgl. de ebr. § 148 (s. oben S. 4). Zum Ausdruck ἀκρατίζεσθαι s. oben S. 9, 3. In der Melchisedekallegorese steht der mit dem hohepriesterlichen Logos identische Hohepriester an Moses' Stelle (s. oben S. 21).

nommen[1] und mit seiner pneumatischen Sophiaspekulation[2] in Einklang gebracht[3].

De vita contemplativa § 89 II 485 M.

In der Schrift de vita contemplativa schildert Philon das Leben der Therapeuten, einer jüdischen Sekte Ägyptens, die in mönchischer Zurückgezogenheit am Ufer des Mareotischen Sees wohnen und ihr Leben unter Beobachtung asketischer Regeln mit dem Studium der heiligen Schriften zubringen[4]. Philon bemüht sich in seinem

[1] Über die Tendenz Philons, in die einfache Bibelerzählung vom Leben Mosis mystische Gedanken hineinzuinterpretieren s. Leisegang 120 f. 153 f. Eine gleichartige mystisch-symbolische Deutung wie die des Quellwassers fügt Philon, ebenfalls ohne nähere Begründung, im historischen Teil der Schrift DVM bei dem Bericht über Moses' Aufstieg in die Wolke (LXX Ex 20 $_{21}$ γνόφος) über dem Sinai I § 158 II 106 M ein. (Vgl. die Parallele in der esoterischen allegorischen Schrift de post. Caini § 12 f. I 228 M). Die beiden Stellen bilden bekanntlich die Grundlage der Spekulation vom λαμπρὸς γνόφος bei Ps.-Dionysios Areopagita und Gregor von Nyssa (vgl. H. Koch, Das mystische Schauen bei Gregor von Nyssa, Theologische Quartalschrift 1898, 405 [s. unten S. 41, 3]).

[2] Die bereits gewonnene Erkenntnis, daß Philon mit der nüchternen Trunkenheit einen pneumatischen Zustand charakterisiert, wird durch die Interpretation der Stelle aus DVM bestätigt.

[3] Während in der Mehrzahl der Stellen mit dem Oxymoron der mystische Zustand des höchsten Typus — so in der Hanna-Isaak-Judaallegorese, der Stelle aus de opif. mund. und, wie gezeigt werden wird, aus de vit. cont. — geschildert wird, gehören die Typen, deren Erleuchtung Philon in DVM wie an zwei anderen Stellen (der Prov.- und Melchisedekallegorese) charakterisiert, einer niederen Klasse (dem διδασκαλικὸν γένος s. oben S. 22 und zu quod omn. prob. § 13 II 447 M νᾶμα διδασκαλίας s. oben S. 13) an, die die Sophia nicht wie die vollkommenen Naturen auf direktem Weg, sondern durch Vermittlung eines Weisen erhält.

[4] Der Charakter dieser Schrift ist zum ersten Male von Wendland in seiner grundlegenden Untersuchung »Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben« (Philol.-Suppl. 22, 695 ff.) in der Hauptsache festgestellt worden. Es ist eine enkomiastische Schrift über den Bios einer Philosophensekte der eigenen Volksgemeinschaft, durchsetzt mit heftiger Polemik gegen den heidnischen Aberglauben und einer Apologetik gegenüber den Feinden des Judentums. Diese Spezifizierung des Traktats als ἔπαινος und ἀπολογία reicht jedoch nicht aus, da sie nur die tendenziöse Einstellung des Verfassers, nicht aber die literarische Form der Schrift charakterisiert. Philon greift — ähnlich wie mit seiner Schrift de vita Mosis in die griechische Diskussion über die Gesetzgeber — mit seinem Traktat über die »theoretische Lebensform« in die Diskussion der griechischen ethnographischen Popularphilosophie ein, die unter den Barbarenvölkern die Inkarnationen ihrer staats- und religionsphilosophischen Utopien suchte. Besonders in den Priesterkasten der Barbaren, zu denen man seit Theophrast (s. Porph. de abst. II 26) auch die

Traktat besonders, die vorbildliche Einfachheit ihrer Lebensführung, die für ihn die Voraussetzung jedes wahrhaft philosophischen Lebens bildet[1], aufzuzeigen, und verweilt bei der Schilderung ihrer täglichen Mahlzeiten, die in ihrer Kärglichkeit den strengen Forderungen der kynischen Askese genügen[2]. Diese Einfachheit kontrastiert er mit der Üppigkeit und Zügellosigkeit der griechischen Symposien, deren Ausschweifungen er mit kynischem Rigorismus tadelt[3]. Besonders gegen die Trunksucht der Zecher richtet er seine Invektiven; die ganze Schrift durchzieht eine heftige Polemik gegen das maßlose Weintrinken, das ihm als Ursprung aller Übel gilt. Daher nehmen die Therapeuten zu ihren Mahlzeiten nur klares Wasser zu sich. Νηφάλια γὰρ ὡς τοῖς ἱερεῦσι θύειν καὶ τούτοις βιοῦν ὁ ὀρθὸς λόγος ὑφηγεῖται· οἶνος μὲν γὰρ ἀφροσύνης φάρμακον[4].

Den Abschluß der Schrift[5] bildet die Schilderung des Haupt-

Juden rechnete, fanden die Griechen die Vereinigung erlesener Geister zum philosophischen Bios. Den ägyptischen *Priestern*, den persischen Magiern, den babylonischen Chaldäern, den indischen *Brahmanen* und Gymnosophisten, den keltischen Druiden u. a. stellt nun Philon die jüdische Therapeutensekte entgegen und vereinigt alle Eigenschaften, die zum Lobe jener in der griechischen Ethnographie angeführt waren, in der Darstellung des theoretischen Bios der Therapeuten (vgl. quod omn. prob. § 72/4 II 456 M). Philon ist also in seiner Konkurrenzschrift von der Topik der griechischen Ethnographie abhängig. (Eine ins einzelne gehende Begründung und Ausführung dieser Auffassung kann hier nicht vorgenommen werden. Andeutungen siehe bei Bauer im Pauly-Wissowa Suppl. 4 Sp. 409 f. 416 f. s. v. Essener; eine Sonderuntersuchung dieser komplizierten Schrift bleibt vorbehalten. Es sei hier nur noch (gegen Wendland a. a. O. und Reitzenstein, Des Athanasius Werk usw. [s. unten S. 67, 1]) gesagt, daß viele Kongruenzen der philonischen Schrift mit Chairemons Beschreibung der ägyptischen Priester bei Porph. de abst. IV 6 f. aus der Zugehörigkeit beider Schriften zum Genos der popularphilosophischen Ethnographie zu erklären sind.

1 S. de vita contemplativa (künftig DVC abgekürzt) § 37. 2 S. § 74.

3 Wendland weist in seiner Abhandlung »Philon und die kynisch-stoische Diatribe« die Abhängigkeit der moralphilosophischen Argumente Philons von der kynisch-stoischen Diatribe nach und schließt seine Untersuchung mit den Worten: (S. 66) »Als besonders reichhaltige Quelle für die stoische Diatribe hat sich uns die philonische Schrift περὶ βίου θεωρητικοῦ ergeben. Philon mißt hier die sittlichen Verhältnisse seiner Zeit mit stoischem Maßstabe. Wie sie auf allen Gebieten dem stoischen Ideale widersprechen, so erscheint dies Ideal verkörpert in der Gemeinschaft der Therapeuten.«

4 DVC § 73/4.

5 Zur Komposition der Schrift vgl. Wendland, Die Therapeuten usw. (s. oben S. 31, 4) S. 702.

festes der Therapeuten, das an jedem 50. Tage gefeiert und mit einem Festmahl und einer Pannychis beendigt wird. In dieser Nachtfeier teilen sich die Therapeuten in zwei Chöre, die in respondierendem Gesange feierliche Hymnen anstimmen und sich dazu in heiligen Tänzen bewegen. »Wenn sich dann«, fährt Philon (§ 85) fort, »jeder der beiden Chöre für sich gesondert gelabt hat, indem er wie bei den Bakchosfeiern die Gottesliebe in reiner Form kostete (ἀκράτου σπάσαντες τοῦ θεοφιλοῦς), vermischen sie sich und werden ein Chor aus zweien ... (Es folgt eine Schilderung ihrer enthusiastischen Dankhymnen). Und so verharren sie bis zum Morgen in dieser schönen Trunkenheit (μεθυσθέντες ... τὴν καλὴν ταύτην μέθην), nicht mit schwerem Kopfe, sondern in wacherem Zustand als sie zum Gastmahl gekommen waren, erheben dann, wenn sie die Sonne aufgehen sehen, die Augen . . . zum Morgenrot, . . . strecken die Hände zum Himmel empor und flehen um einen guten Tag, um Wahrheit und um Hellsichtigkeit des Verstandes. Und nach dem Gebet ziehen sie sich jeder in seine heilige Klause zurück, um ihrer gewohnten philosophischen Beschäftigung nachzugehen«. Wie die gegen die griechischen Symposien von Philon eingelegte Invektive[1], so ist auch die Gegenüberstellung der Trunkenheit der Heiden und der Nüchternheit der Therapeuten, die die ganze Schrift durchzieht, angebracht, um von dem dunklen Hintergrund der zeitgenössischen Sittenlosigkeit das reine Bild des therapeutischen Lebens sich um so heller abheben zu lassen. Dieser βίος νήφων[2] manifestiert sich für Philon besonders in der maßvollen Art, mit der die Sekte an ihrem höchsten Fest das heilige Mahl und die Pannychis begeht. Beide Zeremonien werden in absichtlichem Gegensatz zu den heidnischen Orgien geschildert, und zwar wird das Mahl paradox als ein weinloses Symposion charakterisiert (§ 73) und die Ekstase der tanzenden Chöre eine καλὴ μέθη (im Gegensatz zur κακὴ ἀπ' οἴνου μέθη der heidnischen Symposien) genannt[3].

Mit den Worten οὐ καρηβαροῦντες ἢ καταμύοντες, ἀλλὰ διεγηγερμένοι μᾶλλον ἢ ὅτε παρεγένοντο εἰς τὸ συμπόσιον . . . ἐπεύχονται . . .

[1] S. DVC § 40—63.

[2] Vgl. DVC § 74 (s. oben S. 6, 3), Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos 22 (περὶ μέθης frg. 2) und de ebr. § 151: (Ἄννα) παρὰ πάντα τὸν βίον νήφειν ἐπαυχοῦσα (s. oben S. 4).

[3] ἐνθουσιασμός und μέθη stehen hier (s. § 87 u. 89) synonym, ebenso de

ὀξυωπίαν λογισμοῦ (§ 89)[1], die die gegensätzliche Wirkung der physischen Bezechtheit und der Gottestrunkenheit auf die Sinne demonstrieren sollen, umschreibt Philon offensichtlich das Adjektiv νηφάλιος. Denn alle Worte des paraphrasierenden Satzes stehen bei Philon und der verwandten Literatur in engster Beziehung zu dem Begriff der Nüchternheit. Γρηγορεῖν und νήφειν werden in NTlichen »Weckrufen« synonym gebraucht[2], die Nüchternen werden einmal bei Philon (de ebr. § 131 I 377 M) den βεβαρημένοι τοὺς ὀφθαλμούς gegenübergestellt, und überhaupt kreuzen sich die Metaphern von Schlaf und Trunkenheit, Nacht und Dunkel, Wachsein und Nüchternsein, Tag und Licht in der religiösen Literatur ständig[3].

DER BEGRIFF DER FREUDE BEI PHILON

In enger Beziehung zur göttlichen und nüchternen Trunkenheit steht bei Philon der umfassendere Begriff der Freude (χαρά). Er ist mit ihr durch allegorische »Personalunion« verbunden, denn Isaak, der höchste Typus des mit dem Reichtum einer voll-

---

opif. mund. § 70 f. s. oben S. 23. An der Stelle de spec. leg. I § 173 f. II 239 M, deren Formulierung mit DVC § 73 fast übereinstimmt, kontrastiert Philon die Askese der Juden mit der Schwelgerei der Heiden in ähnlichen paradoxen Ausdrücken. Über jüdische und heidnische Feste s. de spec. leg. I § 192 f. II 240 M u. a. St., vgl. auch Clem. Al. paed. II 2, 32, 1 und II 4, 41, 1, der die christliche Mahlzeit im Gegensatz zu den Zechereien der Heiden νηφαλίους φιλοτησίας oder νηφάλια συμπόσια nennt.

[1] Vgl. de Cherub. § 92 I 155 M: »Jeder (heidnischen) Feier und Festversammlung . . gelten als bewunderungswürdig und kostbar die folgenden Dinge: Trunkenheit, Ausgelassenheit, . . nächtliche Schwärme . . Schlaf am Tag, wenn die Zeit des Wachens ist.«

[2] S. I Thess 5 $_6$ ff., wo alle in der Philonstelle verwandten Metaphern miteinander verbunden erscheinen, vgl. Dibelius in Lietzmanns Handbuch z. NT. 11[2] z. St. S. auch I Ptr 5 $_8$ und Philon, frg. Vat. VI (Pitra anal. sacr. II 312).

[3] Vgl. Ed. Norden, Agnostos Theos öfters und Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos 376 f., Conybeare, Philo about the contemplative life 133 f. S. unten S. 73 f. Aus Philon seien folgende Stellen notiert: de somn. II § 160 f. I 680 M: »In Wahrheit liegt jeder, der die Weintrunkenheit (τὴν δι' οἴνου μέθην) ebenso wie die der Unvernunft (τὴν δι' ἀφροσύνην) pflegt und der aufrechten Klarheit (ὀρθότητι) und dem Wachsein (ἐγρηγόρσει) feind ist, zu Boden wie die Schlafenden, ist erschlafft, hat die Augen der Seele geschlossen (καταμέμυκε) und ist nicht in der Lage, etwas des Sehens und Hörens Würdiges zu sehen und zu hören.« De conf. ling. § 92 I 418 erklärt er das Auge der Seele als »das scharf-

kommenen Naturanlage begnadeten Weisen[1], dessen enthusiastischen Zustand während des Aktes der intuitiven Erkenntnis Philon als einen nüchternen Rausch bezeichnet, ist zugleich das Symbol der Freude[2]. Mit dieser »Freude des Geistes«[3] bezeichnet Philon oft die Gemütsstimmung des seligen Weisen bei und nach dem Empfang der höchsten Arete oder Sophia[4]. Da nach Philon die Weisheit verliehen, nicht erworben wird, so gilt ihm auch die

---

sichtigste (ὀξυωπέστατος), mit dem es allein möglich sei Gott zu sehen«, de sobr. § 4 I 393 preist er das νηφάλιον τῆς ψυχῆς καὶ βλέπον ὀξυωπέστατα als höchstes Gut des Menschen. De sobr. § 2 I 392 M: »Die Nüchternheit (τὸ νήφειν) ... wetzt die Sinne zur höchsten Schärfe und läßt den Körper nicht (vom Wein) beschwert sinken . . So vieler Übel Schöpfer die Trunkenheit, so vieler Güter Ursache ist die Nüchternheit«. § 5 wird der vom Wein unbeschwerte Nous Freund des Wachseins genannt, »der sein scharfes Auge zu den der Schau würdigen Gegenständen erhebt« s. auch de ebr. § 159. Vgl. auch Poimandres § 30 Clem. Al. paed. II 2, 27, 2 Porph. de abstin. I 27 f. Suidas s. v. ἐγρήγορεν und s. v. νήφειν usw.

[1] S. oben S. 8 f. und S. 55, besonders Anm. 2.

[2] Auch sonst tritt der Begriff Freude öfter für die nüchterne Trunkenheit ein. So wird die Wirkung des Trunks aus dem Quell der Weisheit nicht nur als nüchterner Rausch, sondern auch als χαρὰ καὶ εὐφροσύνη (quis rer. div. § 315 I 518 M) geschildert. Außerdem wird in der Schrift DVM kurz nach der Schilderung des ersten Quellwunders, dessen Wasser bei den verdurstenden Kindern Israels eine μ. ν. (s. oben S. 29) verursacht, bei der Erzählung vom zweiten Quellwunder berichtet, daß der Trunk »Freude und Frohsinn« bewirkt (de vit. Mos. I § 255 II 121 M, zit. S. 30, 1). Auch der Zustand der Gebetsekstase der Hanna wird sowohl als μ. ν. wie als Freude bezeichnet (s. o. S. 4).

[3] χαρὰ νοῦ s. corp. Hermet. XIII 18 (vgl. Philon de ebr. § 144 I 379 M: ὁ νοῦς . . θεραπείᾳ θεοῦ μόνῃ χαίρων). Der philonische Freudebegriff (zu Philon vgl. Bréhier a. a. O. S. 234 f. 254 f. Windisch, Die Frömmigkeit Philons S. 56 f. 61) bedarf in Verbindung mit dem der hermetischen und gnostischen Schriften (s. corp. Herm. XIII 8 u. 17 vgl. Reitz. Myst. 285 u. ö.; zu den Oden Salomos vgl. Abbot, Light on the Gospel etc., Cambridge 1912, Nr. 3749 f.), dem der Schriften des Lukas und des Ev. Joh. (vgl. Harnack, Die Apostelgeschichte 1908 Exkurs III, Ed. Norden, Geburt des Kindes 57 f.) wie der nachbiblischen jüdischen (vgl. z. B. IV Esr 7, 92 f. über die 7 Ordnungen der Freude) und urchristlichen Literatur (s. Weinel, Wirkungen des Geistes usw. 49 f.) einer monographischen Behandlung. Hier sei nur auf Act 13 $_{52}$: ἐπληροῦντο χαρᾶς καὶ πνεύματος ἁγίου, Gal 5 $_{19}$ ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματος . . χαρά, I Thess 1 $_{6}$: μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου und Rm 14 $_{17}$, wo die Freude deutlich als pneumatischer Zustand charakterisiert ist, hingewiesen. Die Verwendung des Begriffs an diesen Stellen kommt der bei Philon ganz nahe.

[4] Die Begriffe Arete und Sophia decken sich. Die enge Verknüpfung der Frage nach der Arete mit der der Eudaimonie wie die Einordnung der Sophia als einer Arete gehört zu dem festen Bestand der hellenistischen Philosophie.

Freude als Geschenk Gottes[1] (δῶρον θεοῦ)[2]. Dieser höchste Erkenntnisakt, der durch die mystische Vereinigung mit dem Göttlichen geschieht, wird als nüchterne Trunkenheit charakterisiert; daher können der Begriff χαρά und das philonische Oxymoron oft synonym stehen. Um die Beziehungen der beiden Begriffe näher zu bestimmen, bedarf es einer kurzen Charakteristik der philonischen Gesamtanschauung von der χαρά[3]. Philon unterscheidet in seinen Darlegungen scharf zwischen dem idealen Typus des in ständiger Freude verharrenden, vollendeten Weisen, der durch Isaak repräsentiert wird, und den sterblichen Individuen, die das Endziel einer andauernden Eudaimonie oder Freude

[1] Vgl. de mutat. § 131 I 598 M: Ἰσαάκ . . , ὁ συνώνυμος τῆς . . χαρᾶς, γέλως . , ὁ . . υἱὸς θεοῦ τοῦ διδόντος αὐτὸν μείλιγμα καὶ εὐθυμίαν εἰρηνικωτάταις ψυχαῖς, quod deus etc. § 96 I 287 M, de Abrah. § 203 II 29 M, quaest. in Genes. IV § 19 (Gott spricht): risisti ergo et gaudio impleta es (sc. o anima), cum ego daturus sum tibi gaudere . . ., quod det. pot. etc. § 124 I 215 M und de spec. leg. II § 53 f. II 280 M.

[2] Diese Auffassung von der Freude als Geschenk Gottes steht im diametralen Gegensatz zu der stoischen Anschauung von der Freude als der inneren Harmonie der Seele, die sich der Weise selbst erringt. Vgl. besonders Sen. ep. 59, 14, wo der Begriff gaudium als aequalis animi tenor erecti et placentis sibi (= αὐτάρκους) definiert wird. Das ist besonders zu betonen, weil Philon öfters zur Beschreibung dieses religiösen Zustandes der stoischen Lehre περὶ εὐπαθείας entlehnt. So wird die Freude oft bei Philon als εὐπάθεια ψυχῆς definiert vgl. Diog. Laert. VII 115 = SVF III Nr. 431 Arnim (vgl. Nr. 436). Zu quod det. § 124 I 215: τὸ χαίρειν ἐπιγέννημα σοφίας = leg. alleg. III § 86 I 104 M vgl. Diog. Laert. VII 94 = SVF III Nr. 76. Zu de mut. § 167 I 603 M: ἡ ἀρετὴ χαρτόν ἐστι φύσει καὶ ὁ ἔχων αὐτὴν ἀεὶ γέγηθε vgl. SVF III Nr. 29: τὸ ἀγαθὸν χαρτόν u. Cic. Tusc. V 15, 43. Über die stoische Anschauung von der χαρά vgl. Bonhoeffer, Epiktet und die Stoa 1890, 293 f., v. Arnim (s. unten S. 38), Zeller III 1_4 274 f. Philon will offensichtlich seine Ansicht von der Freude der stoischen Auffassung der χαρά als ἀγαθὸν τελικόν (vgl. schon die Telosformel des Peripatetikers Lykon bei Clem. Al. str. II 21, 129, 9; Stoa wie Peripatos gehen letztlich auf die platonische Lehre von der »reinen Lust« zurück) gegenüberstellen. Auch hier, wie so oft, übernimmt Philon die Formulierung aus der hellenischen Philosophie, erfüllt sie aber mit einem ganz neuen, bisweilen der ursprünglichen Bedeutung diametral entgegengesetzten Sinne.

[3] Ein Vergleich der beiden Begriffe χαρά und μέθη in ihrer prägnanten Bedeutung wird ihr Verhältnis zueinander deutlicher hervortreten lassen. Wenn die Freude ebenso den plötzlichen Ausbruch eines Affekts, wie eine ununterbrochene Gemütsstimmung bezeichnet, wird unter einem Rausch ein nur kurze Zeit andauernder Zustand verstanden. Es liegt aber in der Natur aller eigentlich mystischen Zustände, daß sie nur von begrenzter Zeitdauer sein können. Noch schärfer tritt die Begrenztheit des einen Begriffs gegenüber der allgemeineren Bedeutung des anderen darin hervor, daß mit der Vorstellung eines

nur in den seltensten Fällen erreichen können. Denn nur Gott allein ist glücklich und genießt die ungemischte Freude[1], die an die Materie gebundenen Menschen, die die göttliche Gnadengabe nur in abgeschwächter Form ertragen können, müssen sich mit dem Anteil, der ihnen am Genuß der höchsten Seligkeit gewährt wird, begnügen. Dieser beginnt mit dem Moment, wo der Mensch sein Leben auf der Frömmigkeit, d. h. dem Streben nach Arete und Sophia gründet, steigert sich mit der Intensität dieses Strebens und erreicht seinen Höhepunkt in dem enthusiastischen Vollendungszustand, in dem der auserwählte Sterbliche mit den Gaben der göttlichen Gnade überschüttet und erfüllt wird. Bei einzelnen wenigen auserwählten Naturen dauert dann diese selige Freude gleichsam als permanente Ekstase für immer an, sie sind die »Glücklichen«. Philon erweitert also die Bedeutungssphäre des Freudebegriffs, indem er mit ihm den Stimmungswert der Frömmigkeit schlechthin in allen ihren Intensitätsgraden bezeichnet[2]. Nur als Bezeichnung ihrer höchsten Erscheinungsform, der mystischen Ekstase, aber steht der Freudebegriff mit der μέθη νηφάλιος synonym.

Rausches zugleich die von einer bestimmten, von außen eindringenden, erregenden Substanz (in diesem Falle also das göttliche Pneuma) verbunden ist, dagegen mit dem Begriff »Freude« an sich ebensowenig wie über die Zeitdauer über die Ursache etwas ausgesagt wird. Während also das Bild von der Trunkenheit eine genaue Parallele zu der Folge von Zuständen enthält, in denen sich der Vorgang der mystischen Einigung für das religiöse Bewußtsein darstellt, entzieht sich der Begriff χαρά einer gleichartigen spezifischen Verwendung und nimmt nur da, wo er in Verbindung mit bestimmten mystischen Vorstellungen auftritt, mystische Färbung an.

[1] ἄκρατος χαρά s. die grundlegende Stelle de Abrah. § 200 f. II 29 M, auch de mut. nom. § 156 f. I 602 M und de spec. leg. II § 55 II 281 M.

[2] Eine ganz ähnliche »begriffsgeschichtliche« Entwicklung konstatiert Bousset, Kyrios Christos $_2$ 1921, 146 für die Pistis bei Philon: »Das stoische Ideal wird nun bei Philon . . . ins Religiöse übertragen . . . Das Vertrauen . . . erweitert sich ihm . . . zu dem dauernden Gemütszustand (des Frommen).« Vgl. Lietzmanns Exkurs zu Rm 4 $_{25}$. Über das Verhältnis von πίστις und χαρά bei Philon s. de praem. § 28 ff. II 412 M, quod det. § 138 f. I 218 M, vgl. Windisch S. 59.

In der Beschreibung der echten Frömmigkeit als einer Freude nimmt Philon jüdische, besonders in den Psalmen verbreitete Gedanken auf. De mut. nom. § 169 I 604 M zitiert er Jes 48 $_{22}$ und de somn. II § 175 f. I 682 M Dtn 30 $_9$ f. Zu quaest. in Genes. IV § 138 und de praem. § 32 II 413 M vgl. Ps 9 $_3$ 32 $_1$ 103 $_{34}$ 149 $_2$ u. a. Zu de mut. nom. § 155 I 602 M vgl. Ps 4 $_8$ usf.

In diesem Zusammenhang ist eine Erklärung des philonischen Begriffs, die F. Heinemann (Frankfurt) vorgeschlagen hat, zu erwähnen (vgl. »der Morgen«, Zweimonatsschrift, Jahrg. I S. 486): »Ich glaube«, sagt Heinemann, »daß man das innerste Wesen dieses Mannes (Philon) in jenem merkwürdigen Ausdruck einer nüchternen Trunkenheit fassen kann. Was aber bedeutet dieses sonderbare Wort? Man muß, um es zu verstehen, sich einer Stelle aus de plantatione erinnern, die meines Wissens bislang nicht zur Kritik herangezogen, vielmehr der Unechterklärung verfallen ist. (Gemeint ist: de plant. § 167 f. I 354 M). Da heißt es, daß die Weisheit nicht finster und düster ist, voll ernster Sorge und Bedenklichkeit, sondern im Gegenteil heiter und freundlich ... und daß daher der Weise sich auch dem Rausch hingeben dürfe, der auf das Gemüt mildernd wirkt und ihm zur Freiheit und Förderung verhilft. Wie anders ist dies Bild als das des asketischen Philon, des Vorchristen, das man früher entwarf. Ein lachender, ein sich berauschender Philosoph!« Diese Erklärung vermengt zwei voneinander grundverschiedene Lehren Philons miteinander. H. hat nicht erkannt, daß Philon mit dem Terminus überhaupt keinen physischen Rauschzustand, sondern gerade im Gegenteil eine rein geistige Trunkenheit bezeichnet[1]. Dagegen behandelt die von H. herangezogene Parallele aus der Schrift de plant. die Frage, bis zu welchem Grade der physischen Trunkenheit der Weise gehen dürfe. In diesem Traktat de plant. referiert Philon die stoische Diskussion über die Frage, ob der Weise sich berauschen dürfe (s. de plant. § 142 f. I 350 f. M), um dann in den beiden folgenden Schriften de ebrietate und de sobrietate seine eigene Meinung zur Frage darzulegen[2]. Diese Schrift ist auch niemals für unecht erklärt, vielmehr durch H. v. Arnim[3] einer grundlegenden Analyse unterzogen worden, in der er nachwies, daß als Vorlage Philons ein Traktat aus einer Sammlung von ἠθικὰ ζητήματα anzusehen ist.

[1] Von der Rebekkaparänese, in der das Oxymoron auf ganz ungewöhnliche Weise verwendet wird (s. oben S. 27), ist hier abzusehen.

[2] Vgl. de plant. § 141 I 350 M und de ebr. § 1 I 357 M. Er bekämpft in diesem Traktat das Laster der Trunkenheit leidenschaftlich (s. z. B. de ebr. § 27).

[3] Vgl. Hans v. Arnim Philologische Untersuchungen Heft 11, Quellenstudien zu Philo von Alexandria 101 f. Eine leichte Modifizierung dieser These bei I. Heinemann-Breslau im 4. Teil der Philonübersetzungen (Breslau 1923) S. 151.

Den Autor dieser Schrift charakterisiert Arnim als einen Stoiker der freisinnigen Richtung kurz nach Poseidonios, der das zenonische Dogma vom Weinverbot mit Doktrinen aus der mittelstoischen Lehre über die Affekte zu widerlegen sucht. Das Heinemannsche Zitat steht, wie Arnim gezeigt hat, in einem Exkurs (de plant. § 167—170), den Philon in das Referat der stoischen Diskussion, über die Frage, ob sich der Weise berauschen dürfe, einschob. Hierbei räumt er dem Weisen ausdrücklich das Recht ein, sich zu berauschen (§ 170). Daraus folgert H. überschnell, daß die bisherigen Anschauungen vom Asketismus Philons zu revidieren seien. Er hat dabei ignoriert, daß diese positive Äußerung über die Trunkenheit sich nur hier bei Philon findet und dieser Stelle eine Fülle von Zeugnissen gegenüberstehen, in denen die Askese (ganz der kynisch-stoischen Auffassung gemäß) gerühmt und die Trunkenheit als das »Giftmittel der Unvernunft«[1] (s. auch de ebr. § 27, I 361 M, wo sie μέγιστον ἔγκλημα heißt) verworfen wird. Eine genaue Interpretation des philonischen Einschubs in die stoische Erörterung kann auch den Grund für diese singuläre Abweichung von seiner sonstigen Stellungnahme aufzeigen: Philon fügt an den stoischen Lobpreis des Weines als des Bringers des Frohsinns und der Heiterkeit für den echten Weisen eine kurze Übersicht über ähnliche Anschauungen aus seiner allegorischen Bibelerklärung an, in der Isaak, die vollkommene Natur, — nach der hebräischen Etymologie — als »Lachen« und sein Scherzen mit Rebekka als das göttliche Spiel der Seele gedeutet wird. Danach sind also Freude und Lachen, nicht finsterer Trübsinn die Eigenschaften des wahren Weisen wie der Weisheit[2]. Mit dem Schlußsatz (»Hiermit ist offenbar, daß der Weise sich berauschen darf, da der Rausch den Charakter bildet und Erholung und Förderung verschafft«), mit dem Philon seinen Exkurs beendet und in die Erörterung der stoischen Vorlage überleitet, wiederholt er den Gedanken der Quelle, von dem er oben (§ 166) ausgegangen war. Es fällt auf, daß dieser logische Schluß von dem Scherzen und Lachen des Weisen auf die Berechtigung sich zu berauschen gezwungen ist. Nun werden in den vielen Parallelen, an denen Philon seine Auffassung von der Freude, dem Lachen und Scherzen des Weisen oder der Weisheit ausführt, diese Begriffe ständig als Bezeichnungen

[1] Vgl. DVC § 74 II 483 M.

[2] Diese Charakteristik der Weisheit enthält eine polemische Spitze gegen die altstoische Auffassung von der Herbheit und Strenge der Weisen.

rein geistiger, nur für den Asketen zu erringender Freuden verwandt und ausdrücklich in Gegensatz zu den physischen Genüssen, zu denen der Weintrunk auch gehört, gestellt[1]. Dieser Widerspruch ist nur so zu erklären, daß Philon auch in der Einlage nicht seine eigene Meinung vortragen will, sondern vom Standpunkt des Stoikers die Erörterung über die These, wonach sich der Weise berauschen dürfe, auch auf parallele »biblische« Anschauungen ausdehnt.

Die Interpretation der Stellen, die in der verschiedenartigen Verwendung ein- und desselben Ausdrucks ein anschauliches Bild von der bedeutenden Modulationsfähigkeit des philonischen Stils geben, zeigt also kurz zusammengefaßt für den Gebrauch des Oxymorons folgenden Tatbestand: Der Begriff bezeichnet einen mystischen Zustand, der nur durch Vereinigung des rein geistigen Elements im Menschen mit dem göttlichen Wesen erreicht werden kann. Diese Verbindung setzt eine streng asketische, nur der Erkenntnis geweihte Lebensführung (den βίος νήφων) voraus und geschieht durch einen Gnadenakt Gottes, der sich unmittelbar oder auf dem Wege über die zwischen ihn und die Menschen gestellten Wesen Logos und Sophia den auserwählten Sterblichen mitteilt[2]. Der Prozeß dieser Aneignung der himmlischen Weisheit wird durch sinnliche Bilder veranschaulicht, zugleich aber werden diese Bilder, die rein geistige, letztlich nicht bezeichenbare Vorgänge[3] aus einer spirituellen Welt verdeutlichen sollen, gewissermaßen ihrer weltlichen Würde entkleidet, indem die Eigenschaften, die diese Begriffe in der realen Welt bezeichnen, ausdrücklich als der Vorstellungswelt des von aller Materialität abgetrennten und nur in der geistigen Sphäre lebenden Asketen unwürdig verurteilt werden. Der auf diese Weise neu gewonnene, spirituelle Begriff wird mit einem Beiwort versehen, das die göttliche Qualität

[1] Vgl. z. B. de spec. leg. II § 193 f. II 296 M und de praemiis § 35 II 413 M; de spec. leg. I § 176 II 240 M; de congr. § 162 u. 167 I 542 M; de migr. Abrah. § 92 I 450 M.

[2] S. oben S. 31, 3.

[3] Alle Mystiker haben mit der unlösbaren Schwierigkeit zu ringen, die dadurch entsteht, daß sie mit den inadäquaten Begriffen der irdischen Sprache zu operieren gezwungen sind. Sie müssen daher, um sich gegen Mißverständnisse zu wehren, jene erst in ihrer rationalen Bedeutung entwerten, ehe sie sie in die Begriffswelt der spirituellen Sphäre einreihen können.

des durch ihn bezeichneten Zustands noch besonders kennzeichnet[1]. So wird der Weintrunkenheit die göttliche Trunkenheit gegenübergestellt[2]. Noch einen Schritt weiter in der Negierung der rationalen Begriffssphäre geht Philon mit der Bildung des Oxymoron nüchterner Rausch. Zur Erklärung dieses Vorgangs, der weiter unten (S. 101 f.) in einem größeren Zusammenhang betrachtet werden soll, sei hier nur auf eine Bemerkung E. Hoffmanns über die mystische Sprache hingewiesen: »Neben dem Schweigen gibt es (für die Mystik) eine andere Ausdrucksform: Die Rede kann auch negiert werden, indem nur das Rationale in ihr negiert wird. So ergibt sich die Form der Paradoxie des Ausdrucks: 'Das überlichte Dunkel', 'das Nichtseiend-Seiende' usw. . . .[3] Es ist eben die Natur des mystischen Denkens, daß ihm die Paradoxie des Gegensatzes nur das Erreichen der ersehnten Einheit, die Überwindung der rationalen Sphäre bedeutet.«[4]

---

[1] Z. B. θεῖος, λογικός, νοερός, πνευματικός, ψυχικός, ἀληθινός etc.

[2] Vgl. auch Philon de Cherubim § 8 I 140 M Ἀβραάμ . . παιδιάς, οὐ τὰς παίδων, ἀλλὰ τὰς θείας . . μεταδιώκων u. a. St., s. unten S. 103, 1.

[3] Vgl. den Terminus λαμπρὸς γνόφος bei Gregor von Nyssa und Ps.-Dionysius Areopagita. Der diesem Oxymoron zugrunde liegende Gedanke findet sich zuerst bei Philon s. oben S. 31, 1. Vgl. F. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa, Münster 1896, 93 f. und H. Koch, Das mystische Schauen bei Gregor von Nyssa, Tübinger Theol. Quartalschr. 1898, 405 f. 415 f. Vgl. ebenso die docta ignorantia des Augustin, deren Geschichte Übinger (Arch. f. Philos. VIII [1894] 1 f. vgl. auch Diekamp 93, 1 und Koch a. a. O.) verfolgt hat. Auch der diesem augustinischen Oxymoron zugrunde liegende Gedanke läßt sich bis auf Philon zurückverfolgen (s. H. Koch a. a. O.). Auf die beiden Begriffe wies mich Prof. Werner Jaeger hin.

[4] E. Hoffmann, Die Sprache und die archaische Logik, Tübingen 1925, 60. Vgl. auch S. 62.

II. Kapitel

1. ANALOGE VORSTELLUNGEN AUS DER GRIECHISCHEN PNEUMALEHRE

Schon Erwin Rohde reihte die *μέθη νηφάλιος* in die Gruppe der Termini, die die mystischen Zustände der dionysischen Ekstase bezeichneten, ein[1], und ebenso deutete Leisegang das Oxymoron als einen Ausdruck, der in der übertragenen Bedeutung, in der er bei Philon steht, rein geistige Vorgänge bezeichne, dem aber bestimmte reale Vorstellungen aus dem dionysischen Kult zugrunde lägen. »Besonders[2] aber erinnert an die alte im Dionysoskult gepflegte Form der mystischen Vereinigung mit der Gottheit durch das Trinken des berauschenden Weines der bei Philon so häufig wiederkehrende Ausdruck „nüchterner Rausch" (*νηφάλιος μέθη*)[3], dessen er sich zur Schilderung des Aufgehens der Seele im Göttlichen bedient.« In der folgenden Untersuchung soll der Hinweis auf die altgriechische Mystik aufgenommen und die Beziehung der dionysischen Vorstellung von der Weininspiration zur μ. ν. Philons geprüft werden. Wenn sich dabei auch die Leisegangsche Erklärung nicht als richtig erweist, so finden sich im Bereich der griechischen Pneumalehre, innerhalb derer der Glaube an die Weininspiration nur eine der vielen Formen war,

[1] Psyche II 5 48, 3: »„nüchterne Trunkenheit" μέθη νηφάλιος der κορυβαντιῶντες: Philo de mund. opif. p. 16 M« [s. oben S. 23]. Rohde hat dabei allerdings die philonische Stelle, auf die er Bezug nahm, mißverstanden; denn die Worte ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες sind nicht mit μέθη νηφάλιος, sondern mit dem Verbum ἐνθουσιᾶν zu verbinden. Philon spricht also nicht vom nüchternen Rausch der Korybanten, sondern der Weisen, deren Trunkenheit er mit der Raserei der Korybanten vergleicht.

[2] Der heilige Geist 233 ff. S. auch 143, 1: »Vor allem deutet die Bezeichnung des ekstatischen Zustandes der Seele als nüchterne Trunkenheit darauf hin, daß Philon den bakchantischen Rausch als Bild für die Erklärung der Wirkung des heiligen Geistes bevorzugt.«

[3] So ist statt μέθη νηφαλία zu schreiben.

unter denen die Vereinigung des Menschen mit dem Göttlichen dargestellt wurde, wichtige Analogievorstellungen zum philonischen Begriff[1].

Die ersten schärfer umrissenen Vorstellungen von einer göttlichen pneumatischen Substanz, die in den Menschen einfährt, entwickelten sich in Griechenland bei der Erklärung der geheimnisvollen Kommunikation Apollons mit seiner delphischen Priesterin Pythia, die als das »kenntlichste Erfahrungsbeispiel für die Besessenheit eines Menschen durch einen fremden Willen«[2] früh das Interesse der gesamten griechischen Welt auf sich lenkte. Man glaubte, daß die Pythia den Gott in einer göttlichen Substanz in sich aufnähme und dieser dann aus ihr zu den Sterblichen spräche[3]. Mit dem Dunst, der aus dem Felsspalt unterhalb des dreifüssigen Thrones hervorquoll und den die Priesterin einatmete, mit dem Lorbeer[4], den sie kaute und mit dem Quellwasser, aus dem sie trank[5], bevor sie die Prophezeiung verkündete, meinte man, werde die Pythia »Gottes voll«. Den gleichen Glauben an die mystische Vereinigung mit der Gottheit durch den Genuß einer göttlichen Substanz bewahrte auch die dionysische Religion, deren Kult in der älteren Zeit kaum wie der des delphischen Apollon in die festen Ordnungen eines an bestimmte Plätze gebundenen Rituals gepreßt wurde, in primitiverer Form. Durch Atmen des göttlichen Anhauchs, durch Trinken des Weins und durch das Essen des rohen Fleisches in der Ekstase zerrissener Tiere oder durch Kauen des dem Dionysos heiligen Efeu trat der Gott nach der Meinung der Dionysosmysten in den Körper des Bakchen und bewirkte

---

[1] Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei ausdrücklich bemerkt, daß im folgenden nicht etwa beabsichtigt ist, eine Darstellung der griechischen Pneumalehre zu geben, sondern nur die Geschichte einzelner Motive aus der griechischen Inspirationslehre unter dem Gesichtspunkt der Erklärung des philonischen Terminus verfolgt werden soll.

[2] E. Rohde, Psyche II $_5$ 414.

[3] Rohde, Psyche II 38 f. Zum folgenden s. Hopfner, Griech.-ägyptischer Offenbarungszauber, Studien zur Paläographie und Papyruskunde XXIII (1924) II passim.

[4] S. Friedländer zu Juvenal sat. III 7, 19.

[5] Zeugnisse über das ὕδωρ ἔνθεον bei Ninck, Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten (Philol.-Suppl. XIV, 2, 47 f.) und E. Fascher, Prophetes 1927, 58, 1.

den Enthusiasmus. Erwin Rohde hat gezeigt[1], daß erst unter dem Einfluß der aus Thrakien über Griechenland hereinbrechenden dionysischen Religion die primitive technische Mantik des apollinischen Kults in eine ekstatische Inspirationsmantik gewandelt wurde. Die Gleichheit der Vorstellungen der delphisch-apollinischen und dionysischen Religion, die beide an eine Einnahme der Gottheit durch Atmen, Trinken oder Essen (d. h. drei der wichtigsten dem Menschen gegebenen Rezeptionsmöglichkeiten fremder Substanzen[2]) glaubten, zeigt deutlich die enge Verwandtschaft beider Kulte. So stellt auch Aristoteles[3] den apollinischen Wassertrunk dem dionysischen Weintrunk gegenüber, und ebenso entsprechen sich offensichtlich beide Kulte im Glauben an die göttliche Kraft, die den Blättern der Apollon und Dionysos heiligen Bäume, Lorbeer und Efeu, innewohnt[4]; auch der gemeinsame Ursprung der Vorstellungen einer ἐπίπνοια bei beiden Kulten ist deutlich zu erkennen[5].

ΑΟΙΝΟΣ ΜΕΘΗ

Von der eigenartigen Form dieses Inspirationsglaubens, dem Efeukauen der Bakchantinnen, berichtet Plutarch, dem überhaupt wichtige Nachrichten über diese Kulte verdankt werden (er selbst war Priester in Delphi und seine Frau in den Dionysosmysterien eingeweiht [s. mor. 611 E]), folgendes: »Die von der bakchischen Raserei besessenen Frauen stürzen sofort auf den Efeu und zerfetzen ihn, indem sie ihn mit den Händen an sich reißen und im Munde zerkauen; daher klingt die Meinung der Leute nicht unwahrscheinlich, die da sagen, daß ein Raserei erweckendes und erregendes Pneuma jene, die für enthusiastische Zustände inklinieren, in Ekstase versetzt und verwirrt und über-

[1] Psyche II 56 f. Vgl. auch Pauly-Wissowa s. v. Dionysos Sp. 1017.

[2] Über andere Formen der Aufnahme des Göttlichen durch den Menschen s. A. Dieterich, Mithrasliturgie S. 92 f.

[3] Vgl. Macrob. sat. I 18, 1. Gegen die Unechterklärung bei Rose, Arist. Pseudep. 1863, 616 f. s. Buresch, Klaros 1889, 34.

[4] S. Frazer, The Golden Bough I$_2$ 1900, 135, 5, Gruppe, Griech. Mythologie und Religionsgeschichte 1906 II 734. Ad. Abt (Rel. Vers. IV 2) Apologie des Apuleius 151 f. Hopfner a. a. O.

[5] In Delphi ist bei der Übernahme dieses dionysischen Inspirationsglaubens die allgemeine Vorstellung von der ἐπίπνοια mit dem lokalen Phänomen des aus dem Felsspalt unterhalb des mantischen Dreifußes emporströmenden Dampfes verbunden worden.

haupt bei ihnen eine Trunkenheit ohne Wein und ohne Genuß[1] (ἄοινον ἐπάγει μέθην καὶ ἄχαριν) bewirkt[2].« Auf den ersten Blick scheint der Begriff ἄοινος μέθη mit dem philonischen Oxymoron übereinzustimmen. Eine schärfere Interpretation der Plutarchstelle zeigt jedoch, daß die Adjektiva νηφάλιος und ἄοινος, die oft synonym gebraucht werden[3], hier verschiedene Dinge bezeichnen. Plutarch will mit dem Oxymoron aussagen, daß die Bakchantinnen, obwohl sie weder Wein noch irgendwelche berauschenden Getränke zu sich genommen hätten, trunken seien und die Symptome ihres ekstatischen Zustandes denen Berauschter glichen, will also die physiologische Ursache des Rauschs charakterisieren. Philon dagegen, der die Weintrunkenheit radikal bekämpft und die abstinenzlerische Nüchternheit der asketischen Lebensführung als Vorbedingung für den wahrhaft enthusiastischen Zustand betrachtet, bezeichnet mit dem Adjektiv den geistigen Ursprung und die geistige Qualität dieser Trunkenheit. Das philonische Oxymoron steht also zum plutarchischen in keiner gedanklichen Beziehung.

ΝΗΦΕΙΝ ΕΝ ΒΑΚΧΕΙΑΙ

Auf dem Boden der apollinischen und dionysischen Religion erwuchs der Glaube an die göttliche Kraft der Dichter[4]. Seher wie Dichter, beide Künder des göttlichen Worts, standen

[1] Quaest. Rom. § 112 mor. 291 A. Die Stelle ist, wie ich von Wilamowitz lernen durfte, heil und der Text nicht mit Bernadakis zu beanstanden. »Es wird eine Trunkenheit geschildert, die keinen Genuß (s. ἄχαρις) bringt; Efeublätter schmecken bitter.« Plutarch bezeichnet also mit den Adjektiven zwei Eigenschaften, durch die sich diese Species Trunkenheit von der gewöhnlichen unterscheidet: 1. sie entsteht nicht durch Wein, 2. die erregende Substanz ist nicht wohlschmeckend. Über das Efeu- und Lorbeerkauen vgl. S. 44, 4 und Hopfner, Griech.-ägypt. Offenbarungszauber I 1921 § 514 f. u. 523.

[2] Anders ist das Oxymoron ἄοινος μέθη quaest. conv. VII 10, 2 § 15 mor. 716 A zu verstehen. μέθη steht hier synonym mit ταραχή. Plutarch äußert hier den paradoxen Gedanken, daß die angebliche Nüchternheit oft in Wahrheit eine Trunkenheit ohne Wein wäre und erst der Weingenuß den Menschen die rechte Einsicht brächte.

[3] S. z. B. Pollux onomast. 6, 26: νηφάλια θύειν . . . ἐστὶ τὸ χρῆσθαι θυσίαις ἀοίνοις. Aisch. Eum. 107: χοάς τ' ἀοίνους, νηφάλια μειλίγματα.

[4] Zum folgenden Abschnitt vgl. W. Krantz, Das Verhältnis des Schöpfers zu seinem Werk in der althellenischen Literatur. Ilbergs N. Jahrb. 1924 (53), 65 f. Kroll, Studien zum Verständnis der griechisch-römischen Literatur 1924 c. II: Das dichterische Schaffen 24 f. E. Zilsel, Die Entstehung des Geniebegriffs Tübingen 1926. E. Fascher, Prophetes.

zu ihrem göttlichen Patron in innigem Verhältnis. So übertrugen sich die festen Formen des religiösen Inspirationsglaubens der beiden Kulte auf die Vorstellung von der Dichterweihe, und wie die Pythia erst aus dem heiligen Quell trank, um inspiriert zu werden, meinte man auch, daß die Dichter des Apoll aus dem Musenquell schöpften, bevor sie zu reden begännen[1]. Analog dazu bestand die Anschauung, daß die Dichter des Dionysos, die Schöpfer der Dithyramben, sakraler Chorlieder zu Ehren ihres Patrons, erst durch einen Trunk des heiligen Weines zum Begeisterungsrausch entflammt würden. So beginnt Archilochos als Chorführer einen Dithyrambos auf Bakchos mit dem Lob auf den inspirierenden Weintrunk, der ihm die Zunge zum gottbegeisterten Gesange gelöst hat (Frg. 77 Diehl):

ὡς Διωνύσοι' ἄνακτος καλὸν ἐξάρξαι μέλος
οἶδα διθύραμβον οἴνῳ συγκεραυνωθεὶς φρένας [2].

Gemeinsam mit der Vorstellung von der Trankinspiration[3] werden auch die anderen Formen, die der apollinische und dionysische Inspirationsglaube ausgebildet hatte, zur Schilderung der Beziehungen zwischen dem Dichter und seinem göttlichen Patron übernommen[4].

[1] S. Ninck a. a. O. 90 ff. Kroll a. a. O. 29, 14 (Stellensammlungen).

[2] S. Callim. frg. 223 Schneider: μεθυπλῆγος φροίμιον Ἀρχιλόχου. Vgl. A. P. XI 20. Epicharm. FCG frg. 132 Kaibel: οὐκ ἔστι διθύραμβος, ὅκχ' ὕδωρ πίῃς. Vgl. E. Rohde, Psyche II 44. Pauly-Wissowa s. v. Dithyrambos. S. auch Philochor. ap. Athen. 628 A.

[3] Zu trennen von dieser Vorstellung ist die Nachricht über Aischylos, daß er seine Tragödien im trunkenen Zustand gedichtet habe. (S. die Stellensammlungen bei Ritschl-Schoell in der Ausgabe der Aischyleischen »Sieben« 1875, 14 f. und in Wilamowitz' großer Aischylosausgabe 14 f.). Die spätere biographische Forschung, die sich in der Auffindung menschlicher Schwächen ihrer Helden gefiel, indem sie nach einfachem Rezept Stellen aus ihrer literarischen Produktion als maskierte Konfessionen verstand, entdeckte an fast allen klassischen Dichtern das Laster der Trunksucht. Während diese Feststellung bei Kratinos, der ja in seiner »Pytine« sich persönlich auf der Bühne gegen den Spott seiner Zeitgenossen über seine Trunksucht verteidigt hatte, berechtigt war, schloß man bei Homer, Anakreon, Alkaios, Aristophanes usw. (Über Kratinos' Pytine s. Meineke frg. com. I 47 f. II 1, 116 f. Zu den anderen vgl. Athen. 428 F 429 A f. 22 A Horat. ep. I 19) aus irgendwelchen Enkomien auf den Wein auf ihren persönlichen Lebenswandel. Als erster sammelte schon Theophrast in seiner Schrift περὶ μέθης diese Notizen, jedoch gehen die Nachrichten, die uns erhalten sind, nicht auf ihn selber, sondern auf Zwischenquellen zurück. (S. Wilamowitz, Sappho u. Simonides 111).

[4] S. das Material bei Kroll a. a. O. 28 f.

Während der Glaube, daß die Orakel dem auserwählten Sterblichen (Priester oder Propheten) eingegeben würden und dieser lediglich der »Mund Gottes« sei, von den Heiligtümern sanktioniert wurde und festes Dogma blieb, erfuhr die Vorstellung von der Inspiration der Dichter eine Ergänzung. Während der religiöse Glaube an die Inspiration der Dichter weiter fortlebte und durch Platon und Demokrit, die mit lebendigem Gefühl für die ursprüngliche Einheit der religiösen und dichterischen Inspiration den göttlichen Wahnsinn der Dichter unter der Form der Ekstase oder des Enthusiasmus darstellten, seine klassische Formulierung erhielt[1], entwickelte sich unabhängig von dem alten religiösen Glauben im Zusammenhang mit der Diskussion über die Bedeutung von Physis und Techne für den Erwerb der Arete und Eudaimonie eine ästhetische Theorie, die zwischen dem Anteil des technischen Könnens und der natürlichen Begabung an der Schaffung des Kunstwerks schied. Erst die Vereinigung von Physis und Techne, von reicher Naturbegabung und rationaler Zucht, schuf nach dieser Theorie, die von Aristoteles systematisch ausgebildet, von den Peripatetikern, Horaz, dem Autor der Schrift vom Erhabenen u. a. fortgeführt wurde, die Voraussetzung für die Produktion der großen künstlerischen Werke[2]; die spätere ästhetisch-rhetorische Forschung dieser Richtung bemühte sich, an den Schöpfungen der großen Dichter das Zusammenwirken dieser beiden Kräfte nachzuweisen. Diese rationale Erklärung der genialen Schaffenskraft des Dichters, die die Naturbegabung als gegebene Größe nahm und daher die Frage nach ihrer Herkunft außer Betracht lassen konnte, verband sich mit der Inspirationstheorie zu der Anschauung, daß das Genie, als Günstling der Götter von Geburt an auserwählt, in den Momenten seines Schaffens irrationale, enthusiastische Kräfte erhielt[3]. So verstand Demokrit unter der

---

[1] Vgl. Plat. Ion 533 d f. Apol. 22 c. Menon 99 d. Phaidr. 244 f. Leg. 719 c. Timaios 71 d f. Cicero de divin. I 80. (Vgl. Demokrit frg. 18) Horat. ars poet. 295 f. (s. S. 54, 3). S. J. Stenzel, Über den Zusammenhang des Dichterischen und Religiösen bei Platon, Schles. Jahrb. f. Geistes- u. Naturwiss. 1923, 161 f. Kroll S. 24 f.

[2] S. zuletzt Kroll a. a. O. 34 f. Kießling-Heinze zu Horat. art. poet. 408 f. Paul Otto, quaest. select. ad libellum περὶ ὕψους spect. Diss. Kiel 1906, 57 f.

[3] Die Physis als Geschenk Gottes s. Aristot. eth. nic. K 10. 1179 b 20 f. A 9. 1099 b 10 f. — Der auct. π. ὕψ. 34, 4 nennt die ἀρεταὶ des μεγαλοφυής θεόπεμπτα δωρήματα (οὐ γὰρ εἰπεῖν θεμιτὸν ἀνθρώπινα) s. unten S. 54, 4.

φύσις θεάζουσα des Homer[1] eine mit der Kraft des Enthusiasmus begabte Natur, und Horaz faßte das demokriteische Wort: »Was immer ein Dichter mit Enthusiasmus und vom heiligen Pneuma getrieben schreibt, das ist gewiß schön (Demokrit 55 B 18 Diels)«, einseitig als Lobrede auf das reine Ingenium und als Ablehnung der Ars für das dichterische Schaffen, schließt also die Vorstellung von der Inspiration in die von der Naturbegabung des Dichters ein.

Diese kurze Charakteristik der Lehre vom Genietypus — so soll der griechische Terminus μεγάλη φύσις übersetzt werden — muß als Vorbemerkung für die eigentliche Untersuchung genügen, die sich, ohne die Abwandlungen dieses Grundprinzips der antiken aesthetischen Theorie und seine psychologischen Verfeinerungen im einzelnen zu verfolgen, zur Betrachtung einer Reihe von Zeugnissen aus der rhetorischen Literatur um den Beginn unserer Zeitrechnung wendet. Das erste stammt aus der anonym überlieferten Schrift vom Erhabenen, deren Auffassung des Genietypus den durch die Verbindung mit der religiösen Pneumalehre erweiterten Physisbegriff voraussetzt[2]. Als Paradigma des rhetorischen Genies betrachtet der anonyme Verfasser Demosthenes, dessen Inspiration er — die platonische Schilderung von dem göttlichen Wahnsinn der Dichter[3] nachahmend — mit der Ekstase der Pythia und der Dionysosbakchen vergleicht[4]. Im 16. Cap. beweist er durch genaue Analyse des mit ekstatischer Leidenschaft und zugleich letzter Durchdachtheit gesprochenen Eides der Kranzrede (Demosth. XVIII 208), daß in dem vollendeten Redner ein durch göttliche Kraft getriebenes enthusiastisches Pathos mit einem klaren Bewußtsein gepaart sein müßten. Dieser ungetrübten Geisteskraft bedürfe der vollendete Redner auch in den Momenten dieser höchsten Erregung, um die Gedanken sicher zu lenken, Fehler und Fallen durch scharfen Blick zu vermeiden und die notwendigen technischen Kunstmittel in der Rede mit Überlegung anzuwenden[5]. Diesen Gedanken faßt er dann in folgender Maxime

[1] Demokrit 55 B 21 (vgl. Dio Chrys. 36, 1 II S. 109 Arn.) Vgl. Plat. Leg. 682 a. Aristot. ars poet. 1455 a 32 und rhet. 1408 b 19 (s. Anm. 5). Horat. sat. 1, 4, 43: ingenium cui sit, cui mens divinior atque os magna sonaturum (ὕψος), des nominis huius (sc. poetae) honorem. Vgl. Kroll a. a. O. 26 f.

[2] S. Reitz. Myst., der S. 321 f. auct. π. ὕψ. c. 13, 2; 33, 5; 8, 3 und 9, 13 zitiert. S. auch Paul Otto a. a. O. 59 f.

[3] Über das Verhältnis von Rhetorik und Poesie vgl. Kroll a. a. O. 33.

[4] Vgl. 16, 2 f. (S. a. 8, 4.)

[5] Vgl. die Charakteristik des εὐφυής bei Aristot. eth. nic. 1114 b 7 und

zusammen: Man könne hier vom Redner lernen, ὅτι κἀν βακχεύμασι νήφειν ἀναγκαῖον[1]. In diesem paradox formulierten Axiom erscheint ein ganz ähnlicher Gedanke, wie ihn Philon mit dem Oxymoron μέθη νηφάλιος ausspricht, von der religiösen auf die ästhetische Ebene transponiert. Denn beide Male wird der irrationale Zustand des durch göttliche, inspirierende Kräfte be-

---

ars poet. 1455 a 32, dazu Vahlen-Schoene, Beiträge zur aristotelischen Poetik 1914, 69 f. und Vahlens ges. philol. Schriften I 30

[1] Gegen Jahn-Vahlens Testimonium zur Stelle (Eurip. Bacch. 317) vgl. Wilam. Hermes X 344. — Diese Grundanschauung des Autors der Schrift vom Erhabenen über das künstlerische Genie lebte in der Ästhetik des XVIII und XIX Jhs. wieder auf. Shaftesbury, einer der Ahnherrn der klassischen deutschen Ästhetik, verteidigt — wie der antike Anonymus — das Axiom, daß die beiden konstitutiven Eigenschaften des Genies Fähigkeit zur Inspiration und die Kraft, die ekstatische Konzeption durch die kritische Vernunft zu formen, seien. Die historische Situation, in der Shaftesbury seine ästhetischen Theorien entwickelt, zeigt charakteristische Ähnlichkeiten mit der des antiken Ästhetikers. Auf der einen Seite grenzt Sh. sich gegen die französischen Rationalisten ab, die nur ein unter Befolgung aufgestellter Regeln verfaßtes Kunstwerk anerkennen, andererseits bekämpft er die religiösen Schwarmgeister (besonders in seinem Brief »über den Enthusiasmus«, übersetzt von Frischeisen-Köhler 1909), die unter Berufung auf die göttliche Eingebung ihren Leidenschaften freien Lauf lassen, ohne die Produkte ihrer Exaltationen einer Verstandeskritik zu unterziehen. Den wahren Enthusiasmus bezeichnet er einmal (Works II 129 ed. Robertson 1900) als reasonable ecstasy. Ob er durch die Schrift vom Erhabenen, die er durch die Franzosen kannte, zur Bildung des Oxymoron angeregt wurde, läßt sich nicht feststellen, jedenfalls stammt die Grundthese, die das Ox. in prägnantester Form zusammenfaßt, aus der antiken Rhetorik. Die Fortentwicklung dieser bei Shaftesbury entwickelten Genietheorie in der deutschen Ästhetik kann hier nicht verfolgt werden, doch seien noch zwei charakteristische Äußerungen Schillers angeführt. Die erste stammt aus dem Aufsatz »Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen«, 1795: (Von einem Jüngling, der sich als Kunstgenie fühlt) »Er unterwirft die üppige Phantasie der Disziplin des Geschmacks und läßt den nüchternen Verstand die Ufer ausmessen, zwischen welchen der Strom der Begeisterung brausen soll«, die zweite aus dem Brief an Goethe 27. März 1801 (in der Polemik gegen den »Intuitionisten« Schelling): »Das Bewußtlose mit dem Besonnenen vereinigt macht erst den wahren poetischen Künstler aus.« Diese wie weitere Stellen im Artikel »Genie« des Grimmschen Wörterbuchs, vgl. besonders Sulzers Schrift über das Genie (1773), zit. Sp. 3424 und 3441 f. Der wie eine Paraphrase des antiken Axioms klingende Gedanke aus Justis Winckelmann II 2, 4.: »Die mächtigste Beredsamkeit ist die, welche eigene Leidenschaft in ihre Worte hineinwirft und doch die Leidenschaft mit kalter Berechnung als Mittel verwaltet«, den Ed. Norden, Kunstprosa I 121 zur Charakteristik des Demosthenes anführt, geht also letztlich auf die Charakteristik des antiken Ästhetikers selber zurück.

wirkten Enthusiasmus — hier der des Rhetors, dort der des Weisen — in unmittelbare Beziehung zur Tätigkeit des menschlichen Nous gesetzt. Μέθη und βακχεία bezeichnen bei Philon und dem Autor der Schrift vom Erhabenen den Zustand des Enthusiasmus, während mit dem Worte νήφειν das Genos der »βακχεία τοῦ νοῦ« spezifiziert wird. Philon faßt mit dem Wort νήφειν den Grundgedanken seiner mystischen Teloslehre zusammen, nach dem nur von dem Fundament einer praktisch-asketischen wie theoretisch-philosophischen Lebensführung, die der Ausbildung des nüchternen Verstandes geweiht ist, der Aufstieg zur Vereinigung mit dem Göttlichen geschehen könne, während der Autor der Schrift vom Erhabenen damit das ständige Wachsein und aktive Mitwirken der menschlichen Ratio selbst im Zustand der göttlichen Inspiration bezeichnet[1].

ΜΑΝΙΑ ΣΩΦΡΩΝ

Damit wandte sich der Autor der Schrift vom Erhabenen gegen eine Strömung sich genialisch gebärdender Literaten seiner Zeit, die mit Verachtung auf den pedantischen Regelkram der poetischen und rhetorischen Technik schauten und allein auf die Kraft ihrer vom Gotte inspirierten Physis vertrauten[2]. Diese Gegensätze spiegeln sich auch in den Spottversen des Horaz[3], der die Partei der peripatetischen Kunstkritik ergreift, und boshafter und selbstbewußter Gegner wieder. Diese Poeten der reinen Intuition reklamierten als Patron ihrer Zunft Dionysos, dessen Trunk sie eifrig zusprachen, behaupteten, nur der Inspiration durch ihren Gott die Kraft zum künstlerischen Schaffen zu verdanken, und nannten sich daher scherzhaft — nach dem Vorbild ihres Archegeten Kratinos[4] — Weintrinker (οἰνοπόται), ihre Feinde aber durch vieles Studium der Regeln bleichsüchtig und saft- und kraftlos gewordene Wassertrinker (ὑδροπόται)[5]. Wenn

---

[1] Näheres über das Verhältnis des rhetorischen Axioms zum philonischen Terminus unten S. 61 f.

[2] Vgl. c. 2, 1; s. unten S. 56.

[3] Epist. I 19. Über die οἰνοπόται s. die Stellen bei Kiessling-Heinze zu Hor. epist. I 19 und bei Keller-Holder, Horaz ibid.

[4] S. A. P. XIII 29. Vgl. Meineke frg. com. I 47 f. II 1, 116.

[5] Kock com. Att. frg. 288 Kratinos: ὑδατοποτῶν. Antipater A. P. XI 20. Nikainetos A. P. XIII 29. Vgl. auch XI 31 VII 28. Heinze (*Kommentar zu Horat. ars poet.* v. 295, 408 und 453, ep. I 19 init. s. auch Keller-Holder a. a. O. ibid.)

auch in der spielerischen Verwendung der alten Motive, wie sie in den wenigen uns erhaltenen Streitversen über die Wein- und Wassertrinker hervortreten, kaum mehr etwas von dem alten religiösen Glauben an die Inspiration der Dichter als der »Hypopheten des Gottes« zu spüren ist, so weisen die Beziehungen dieser Literatenfehden zu den ernsthaften rhetorischen Doktrinen der gleichen Epoche auf Zusammenhänge mit dem damals allenthalben neu auflebenden Pneumaglauben hin.

Aus der Reihe dieser Literaturzeugnisse über die Anhänger der reinen Intuition soll hier folgendes Epigramm des Antigonos[1], eines Zeitgenossen des Horaz, angeführt werden (A. P. IX, 406):

'Αργυρέη κρηνίς με τὸν οὐκέτι μακρὰ βοῶντα
βάτραχον οἰνηροῖς ἔσχεν ὑπὸ στέγεσιν,
κεῖμαι δ' ἐν Νύμφαις, κείναις φίλος, οὐδὲ Λυαίῳ
ἐχθρός, ὑπ' ἀμφοτέρων λουόμενος σταγόσιν,
ὀψέ ποτ' εἰς Διόνυσον ἐκώμασα· φεῦ τίνες ὕδωρ
πίνουσιν, μανίην σώφρονα μαινόμενοι;

Daß mit den Wassertrinkern nicht ganz allgemein die Verächter des Weins, sondern speziell eine bestimmte Dichtergruppe gemeint ist, deren schwächliche Begeisterung hier im Gegensatz zu der Leidenschaft der Bakchosbegeisterten spöttisch eine μανία σώφρων genannt wird, hat schon Jacobs[2] im Hinblick auf die Streitepi-

stellt die Zeugnisse über die Anhänger des reinen Ingenium und Verächter der Ars zusammen. Wenn natürlich auch der Autor der Schrift vom Erhabenen, Horaz und die Epigrammatiker gegen verschiedene Literatenkreise polemisieren, so darf man doch wohl diese verschiedenen Gruppen von Rhetoren und Poeten ganz allgemein als Exponenten einer gleichen Tendenz, deren Aufkommen mit der Wiederbelebung des alten Inspirationsglaubens in Verbindung steht, betrachten.

[1] S. Pauly-Wissowa s. v. Antigonos Nr. 20. Dieser Antigonos ist nicht mit dem Pergamener zu verwechseln, vgl. Wilamowitz, Antigonos von Karystos 1881, 169 f., der das Epigramm zitiert und folgendes Lemma postuliert: »(Das Epigramm) ist auf einen Frosch gemacht, der sich auf dem Boden eines silbernen Kraters befand und also sowohl mit Wasser wie mit Wein benetzt ward; der Krater ist eine 'silberne Zisterne', die den Frosch in 'Weinwänden' hält.« Der Text ist nach Wil. zitiert, auf dessen kritische Behandlung verwiesen sei.

[2] S. Anth. Pal. II 212 Dübner und ähnlich Stadtmüller, Anthologia Graeca III 1, 388. Vielleicht waren diese »Wassertrinker« mit dem Spottnamen »Frösche« belegt worden. Vgl. Pherekrates in der »Korinniano« com. Att. frg. 70 I 164 Kock (K. zur Sklavin, die ihr den Wein mit etwas Wasser gemischt hat): βατράχοισι οἰνοχοεῖν σε δεῖ.

gramme zwischen den Wein- und Wassertrinkern bemerkt. Diese Vermutung wird durch die Beobachtung gestützt, daß der gleiche Begriff in ähnlichem Zusammenhang in der ungefähr der gleichen Zeit angehörenden ps.-lukianischen Lobrede auf Demosthenes auftaucht. In der Beschreibung des demosthenischen Bildungsganges wird mit Worten und Gedanken, die aus dem platonischen Phaidros und dem Symposion stammen, erzählt, wie der junge Redner im Gegensatz zu den meisten Generationsgenossen sich nicht den verderblichen Ausschweifungen der »gemeinen Aphrodite«, sondern als Schüler Platons[1] dem himmlischen Eros der Philosophie ergeben hätte, dessen Schönheit zu schauen nach Platon nur gottähnliche, durch eine *μανία σώφρων* beflügelte Seelen vermögen[2]. Die Bildung des Oxymoron *μανία σώφρων* an Stelle des platonischen Ausdrucks *θεία μανία*[3] entspricht dem Verhältnis des philonischen Oxymoron *μέθη νηφάλιος* zu seinem Synonym *θεία μέθη* genau.

[1] Die Nachricht, daß Demosthenes ein Schüler Platons und anderer Philosophen gewesen sei, geht auf Hermippos (s. Plut. v. Dem. 5) zurück. S. zuletzt Drerup, Demosthenes im Urteile des Altertums, Würzburg 1923, 67 f.

[2] Demosth. laud. c. 12 f. 500 Jac. Vgl. das Oxymoron σώφρων λύσση (λύσση = μανία s. A. P. XI, 232 u. VI 219 λυσσομανής, λυσσομανία usw.) Anacreont. II 3 f. Preisdz. φέρε μοι κύπελλα θεσμῶν / φέρε μοι· νόμους κεράσσω / μεθύων ὅπως χορεύσω / ὑπὸ σώφρονος δὲ λύσσης / μετὰ βαρβίτων ἀείδων / τὸ παροίνιον βοήσω. / Diese Verse variieren den Vergleich zwischen Lied und Weintrunk (S. unten S. 92, 3). Die Raserei wird σώφρων genannt, weil der Rausch, der sie hervorgerufen hat, nicht vom Wein stammt.

Das Oxymoron ist höchstwahrscheinlich schon im *Κόλαξ* des Menander verwandt worden, vgl. Terenz Eunuchus v. 61 f., wo die Affekte der Liebe aufgezählt werden. »Incerta haec si tu postules Ratione certa facere, nihilo plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias.«

Auch bei Clem. Al. erscheint die μανία σώφρων vgl. quis div. salv. 38, 1: σὺ δὲ μάθε τὴν »καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν« (I Cor 12, 31 f.), ἣν δείκνυσι Παῦλος ἐπὶ σωτηρίαν· »ἡ ἀγάπη τὰ ἑαυτῆς οὐ ζητεῖ« (I Cor 13 5), ἀλλ' ἐπὶ τὸν ἀδελφὸν ἐκκέχυται (vgl. Ign. ad Philad. 5, 1). Περὶ τοῦτον ἐπτόηται, περὶ τοῦτον σωφρόνως μαίνεται. Clemens verschmilzt hier die platonische Schilderung der ἐρωτική μανία mit der der christlichen ἀγάπη bei Paulus. Vgl. auch strom. V 2, 14, 2, wo er an Stelle des platonischen philosophischen Eros die Agape setzt. Über Clemens' Erosbegriff s. A. v. Harnack, Der Eros in der alten christlichen Literatur SAB 1918, 88 f.

[3] Die beiden Elemente des Oxymoron stammen aus Plat. Phaidr. 244 d: κάλλιον μαρτυροῦσιν οἱ παλαιοὶ μανίαν σωφροσύνης τὴν ἐκ θεοῦ τῆς παρ' ἀνθρώπων γιγνομένης (vgl. auch 245 a). Das Ox. bezeichnet die Verbindung menschlicher σωφροσύνη mit göttlicher μανία s. a. Eurip. frg. 388 u. 672 Nauck. Vgl. auch Sympos. 218 b: κεκοινήκατε τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας.

Wie Platon im Phaidros (265 a) bei der Bestimmung der Formen der Mania den göttlichen Wahnsinn von den anderen, die psychische Krankheitszustände bezeichnen, absondert, so scheidet auch Philon die göttliche und nüchterne Trunkenheit von der Weintrunkenheit, die nicht nur den physischen Rausch, sondern auch die geistige Verblendung der in einer »Trunkenheit des Lebens« befangenen Menschheit bezeichnet (s. unten S. 73f.). Die Adjektive νηφάλιος und σώφρων wie die Substantive μανία und μέθη der beiden Oxymora sind fast Synonyma zu nennen. Die beiden Elemente des ps.-lukianischen Begriffs verhalten sich zu denen der philonischen Wortverbindung wie Genus zu Species: denn wie die μέθη eine Erscheinungsform der μανία ist, so manifestiert sich in der νῆψις eines Menschen seine σωφροσύνη[1].

Die Beziehungen Ps.-Lukians zum Epigrammatiker Antigonos und dem Autor der Schrift vom Erhabenen lassen sich noch weiter verfolgen. Ps.-Lukian führt im Anschluß an seine Schilderung des demosthenischen Bildungsganges aus, wie die Eigenschaft der Mäßigkeit, die sich schon in der Entscheidung des jungen Demosthenes für den philosophischen Bios manifestierte (vgl. auch cap. 18), für seinen Charakter überhaupt kennzeichnend sei, und schildert danach das entsagungsvolle rhetorische Studium, zu dem ihm der philosophische Eros die Kraft gab, bis sein gewaltiger Intellekt die rhetorische Technik so souverän beherrschte, daß sie ihm zur Natur wurde. Auf diese bewußte Selbstzucht, der Demosthenes seine geniale Natur unterwarf, und die ständige rationelle Kontrolle, mit der er jede Regung seines rhetorischen Temperaments regulierte, bezieht Ps.-Lukian den Spott des Demades, der ihn einen Wassertrinker nannte[2]. Gerade diese Nüchternheit hält der Autor aber für einen Vorzug der demosthenischen Natur und kontrastiert sie mit dem Laster des Aischylos, der sich jedesmal erst durch Wein künstlich zur Produktion begeistern mußte[3]. Ps.-Lukian verteidigt mit diesen Argumenten, wie aus der obigen Untersuchung ersichtlich ist, Demosthenes gegen die An-

[1] Vgl. Euseb. comment. in Ps 35 ₉ (zit. S. 129) μέθη σώφρων καὶ νηφάλιος. Suidas: Νηφαλέος ὁ σώφρων.

[2] In Wirklichkeit wollte Demades damit das mürrische Wesen des Demosthenes tadeln (s. Demosth. Philipp. II 30. vgl. A. Schäfer Demosthenes etc. 1885 ₂ I 337). Ps.-Lukian verwendet das Apophthegma zur Illustration der zeitgenössischen Gegensätze in der ästhetischen Theorie.

[3] Ps.-Lukian 15, 502 Jac. S. oben S. 46, 3.

griffe der Vertreter des reinen Inspirationsglaubens, die den »besonnenen Wahnsinn« der Wassertrinker verspotteten. Auf dem gleichen Standpunkt wie Ps.-Lukian steht auch der Autor π. ὕψ.[1]. Beide wollen beweisen, daß die Größe der demosthenischen Genialität darauf beruhe, daß er seine gewaltige Naturbegabung durch strenge theoretische Erziehung geformt habe, und zwar Ps.-Lukian durch Betrachtung der geistigen Entwicklung und Charakteranlage des Redners, der Autor der Schrift vom Erhabenen durch Analyse seines Stils, in dem sich nach der antiken Ansicht der Charakter des Menschen ausprägte. Mit den Worten νήφειν ἐν βακχεύμασιν ebenso wie mit dem Ausdruck μανία σώφρων prägen beide die Formel, mit der sie die Einzigartigkeit der demosthenischen Genialität aus dem Zusammenwirken von Physis, Techne und Enthusiasmus erklären[2].

DIE PHILONISCHE LEHRE VOM VOLLKOMMENEN TYPUS UND DIE RHETORISCHE GENIELEHRE

Der Streit um die richtige Auffassung des Genietypus im I. Jh. n. Chr. bezeugte den Einfluß des wiedererwachten Pneumaglaubens auf die Rhetorik. Die Verächter der technischen Erudition, die sich auf Platons und Demokrits Schilderung des dichterischen Enthusiasmus beriefen[3], hoben die auserwählten Naturen[4] als eine mit göttlicher Inspiration begnadete Klasse über die Menge der gewöhnlichen Sterblichen heraus[5]. Verwandte

---

[1] Auch sonst bestehen Beziehungen zwischen Ps.-Lukian und dem Autor π. ὕψ., die F. Albers (Luciani quae fertur Demosthenis laudatio Lips. 1910) und die anderen Erklärer nicht bemerkt haben. Vgl. z. B. Ps.-Lukian a. a. O. c. 17, 503 Jac. mit auct. π. ὕψους 34, 4.

[2] Ps.-Lukian fordert mit gleichen Worten wie der Autor der Schrift vom Erhabenen von dem vollendeten Redner die Fähigkeit zum Enthusiasmus (c. 5, 494). Darum lobt er c. 5, 494 an Demosthenes τὴν σφοδρότητα . . . καὶ τὸν ἐνθουσιασμόν.

[3] Vgl. Horat. ars poet. v. 295 f. nach Demokrit 55 B 17/8 Diels s. o. S. 48 f. Zu Platon s. S. 47, 1.

[4] Der Autor der Schrift vom Erhabenen nennt die μεγάλαι φύσεις auch αἱ ὑπερμεγέθεις φύσεις (33, 2. 44, 1), παντὸς ἐπάνω τοῦ θνητοῦ (36, 1) oder ἰσόθεοι (35, 2) und spricht von ihrer μεγαλοφυΐα (33, 4. 34, 4. 36, 1. 36, 4) wie von der ἐκβολὴ τοῦ δαιμονίου πνεύματος (33, 5). S. u. S. 61, 1.

[5] Diese Lehre von den μεγάλαι φύσεις steht in engster Beziehung zu der antiken Anschauung vom θεῖος ἄνθρωπος. Eine Darstellung dieser zentralen Idee und ihrer Auswirkung auf die Rhetorik würde eine eigene Untersuchung erfordern.

Gedanken über eine Gruppe auserwählter Naturen entwickelt auch Philon in seiner Beschreibung des »religiösen Genies«, der τελεία φύσις. Philon sieht bekanntlich in den Gestalten der drei Erzväter Typen für die drei zur göttlichen Weisheit und Tugend führenden Wege der φύσις, μάθησις u. ἄσκησις[1]. Den höchsten Typus der vollkommenen Natur vertritt Isaak[2], der von Geburt an mit göttlicher Weisheit begnadet ist und daher die Stadien der geistigen Ausbildung, die der gewöhnliche Sterbliche zu durchwandern hat, überspringt[3]. Dieses höchste »Wissen« des Isaak ist keine autarke, aus dem Reichtum der Naturanlage wachsende Erkenntnis, sondern göttliche Eingebung[4]. Die Rolle des auserwählten Weisen ist rein passiv, er ist ein Gefäß der überquellenden

[1] S. oben S. 8. Die Fragestellung findet sich in der für Philon verbindlichen Formulierung bei Aristoteles s. eth. Eud. 1214 a 14 f. 1215 a 3 f. 1246 b 37 f. eth. Nicom. 1099 b 9 f. 1179 b 20 f. Ps.-Arist. magn. mor. 1206 b 30 f. (vgl. Plat. Menon 99 d und die S. 47, 1 zit. Stellen) s. W. Jaeger, Aristoteles 1923. 244, 251. Zum εὐφυής vgl. eth. Nic. 1114 b 5 f. Auf die Beziehungen dieser Typenlehre des Aristoteles zur Rhetorik einerseits und zu Philon andererseits kann hier nicht eingegangen werden.

[2] Er wird meist ὁ αὐτοδίδακτος καὶ αὐτομαθὴς σοφός genannt. Andere Synonyma, die den Zusammenhang dieser philonischen Typologie mit der Lehre von den μεγάλαι φύσεις deutlich zeigen, sind: de fuga § 168 I 571: θεῖον ὄντως . . τὸ αὐτομαθὲς γένος, de congr. § 36 I 524: φύσεως . . ἀκράτου μεμοίραται . . εὑράμενος σοφίαν (s. oben S. 8) δι᾽ εὐμοιρίαν φύσεως. Quod det. § 29 I 197 wird τὸ μεγαλεῖον καὶ ὑπερβάλλον ἐν ἅπασι τῆς φύσεως αὐτοῦ hervorgehoben. Auch Moses, der Prototyp der vollkommenen Natur (s. Leisegang 147 f., I. Heinemann, Der Übermensch usf. s. oben S. 8, 3) wird oft (DVM I § 22. 27. 59 usw.) als μεγάλη φύσις bezeichnet. Leg. all. III § 219 I 131 wird Is. von Gott gezeugt genannt (de mut. nom. § 131 I 598 heißt er υἱὸς θεοῦ): »Denn Gott selber ist der Vater der vollendeten Natur, da er den Samen in die Seelen legt und die Eudaimonie erzeugt (γεννῶν τὸ εὐδαιμονεῖν).« Denn Isaak ist τὸ εὐδαιμονίας γένος (quod det. § 60 I 203 M). De somn. I § 162 I 645 heißt er τέλειος ἐξ ἀρχῆς s. oben S. 9. Die Beziehung dieser Anschauung zu der griechischen Aretelehre (s. oben S. 47) zeigen de Abr. § 52 II 8 M, wo Isaak σύμβολον φυσικῆς ἀρετῆς genannt wird, und de praem. § 27 II 412 M: τῷ δὲ κατ᾽ εὐμοιρίαν φύσεως αὐτήκοον καὶ αὐτομαθῆ καὶ αὐτοδίδακτον κτησαμένῳ τὴν ἀρετὴν βραβεῖον ἀναδίδοται χαρά.

[3] S. de fuga § 168 f. I 571 M (s. zur Stelle S. 8 f. und S. 58): τὸ αὐτομαθὲς γένος . . ἐνθέῳ μανίᾳ συνιστάμενον . . . τέχνης γὰρ οὐδεμιᾶς χρεῖα τὰ φύσει, τοῦ θεοῦ σπείροντος αὐτὰ . . . ἐπινοίας ἀνθρωπίνης οὐκ ἐδεήθη τὸ παράπαν, vgl. Horat. ars poet. 295 f. u. 408 f. über das ingenium sine arte und auct. π. ὕψ. 36, 4 (s. S. 61).

[4] S. Leisegang 147 f. Über die Physis als Geschenk Gottes s. oben S. 47, 3 und de congr. § 38 I 524 M Ἰσαὰκ . . ἔχει . . τέλεια τὰ τοῦ θεοῦ δῶρα χάρισι . . . ἐπιπνευσθέντα.

göttlichen Weisheitsfülle, und sein Vorzug vor den anderen Sterblichen besteht nur darin, daß er von Gott dazu auserwählt ist, seine Weisheit zu empfangen. Diese Lehre von der Verleihung einer substantiell gedachten Weisheit hat sich, wie Bousset und Leisegang gezeigt haben[1], auf der Basis der Vorstellung von einem göttlichen Weisheitspneuma, das auf den Menschen herabgesandt wird, ihn erfüllt und inspiriert, entwickelt. Wenn daher die geistige Aneignung der Weisheit bildlich bald als Trank, bald als Einatmen oder Essen der göttlichen Weisheit beschrieben wird, so ist deutlich, daß hier die Vorstellung von einer pneumatischen Substanz der Sophia zugrunde liegt und der ekstatische Zustand, den die Einnahme der göttlichen Gabe bewirkt, pneumatischer Natur ist[2].

Ein Vergleich zwischen dieser philonischen Vorstellung von der vollkommenen Natur und der rhetorischen Theorie von der reinen Inspiration der »großen Naturen« zeigt, daß beide Anschauungen auf der gleichen Grundlage einer pneumatischen Gnadenlehre entwickelt sind. Beide Parteien betrachten das Genie, dessen Natur mit der Inspiration gesegnet ist, als über die Techne erhaben[3]. Auch in der Formulierung ihrer Prinzipien stimmen beide Genielehren überein. Die vom Autor der Schrift vom Erhabenen 2, 1 angeführte These der Anhänger der reinen Intuition: γεννᾶται γὰρ τὰ μεγαλοφυῆ καὶ οὐ διδακτὰ παραγίνεται, καὶ μία τέχνη πρὸς αὐτὰ τὸ πεφυκέναι deckt sich mit den Formulierungen, deren sich Philon zur Definition der vollkommenen Natur bedient.

[1] Bousset-Gressmann S. 347 f. und 397, Leisegang S. 67 f. (s. oben S. 10).

[2] S. oben S. 10 und 30. Dieser Tatbestand wird dadurch verdunkelt, daß Philon das Wort πνεῦμα selber möglichst vermeidet und für die Schilderungen pneumatischer Zustände die Termini der platonischen Manialehre verwendet. Besonders deutlich tritt das de vit. Mos. I § 288 II 126 M hervor, wo Philon den Septuagintavers καὶ ἐγένετο πνεῦμα θεοῦ ἐν αὐτῷ (Num 24 ₂) durch die Worte ἔνθους γενόμενος paraphrasiert (vgl. auch DVM I § 277 II 124 M s. Leisegang 121). Leisegang a. a. O. hat zur Erklärung dieser Eigentümlichkeit des philonischen Stils auf den attizistischen Lexikographen Pollux hingewiesen, der I 15 empfiehlt, das der niederen Sprachsphäre angehörende Wort πνεῦμα durch literarisch sanktionierte Synomyme (meist platonischer Provenienz) zu ersetzen. Die meisten von Pollux angeführten Termini erscheinen bei Philon, der sich überhaupt bemüht, die Begriffe aus der LXX, die dem gebildeten Ohr vulgär klangen, durch Ausdrücke aus der hohen Literatur zu ersetzen.

[3] S. oben S. 55, 3.

Diese Beziehungen erklären sich daraus, daß beide Theorien auf der Basis der philosophischen Diskussion über das Verhältnis von μάθησις, ἄσκησις, φύσις zur Eudaimonie entwickelt sind[1]. Unter der Wirkung des in der späthellenistischen Zeit allenthalben mit neuer religiöser Kraft hervortretenden Glaubens an die göttliche Bevorzugung bestimmter θεῖοι ἄνθρωποι stieg auch die Bewertung des überrationalen Einflusses auf den Erwerb der Eudämonie, und die durch göttliches Geschick Auserwählten wurden als eine über den gewöhnlichen Sterblichen stehende Gruppe abgesondert. Das klassische Beispiel eines solchen θεῖος ἄνθρωπος bei Juden wie Griechen war der Prophet[2]. Philons Theorie des Prophetismus deckt sich nun, wie Reitzenstein zuerst gezeigt hat, in ihren Grundzügen mit der allgemein hellenistischen, wie sie der Dichter Lucan, ein ungefährer Zeitgenosse des Alexandriners wiedergibt. Lucan beschreibt den prophetischen Enthusiasmus als einen naturalistischen Prozeß, bei dem der menschliche Geist im Augenblick, da der Gott in den Körper des Ekstatikers eintritt, aus ihm herausfährt und das eingetretene göttliche Pneuma aus dem Propheten spricht[3]. Beide, Philon wie Lucan, nehmen ein Erlöschen der menschlichen Geisteskraft und ein Eintreten der göttlichen im Augenblick der prophetischen Erkenntnis an, betrachten also Nous und Pneuma als unvereinbare Gegensätze. Während die griechische Theorie vom Prophetismus, wie gezeigt wurde, die Basis für die ästhetische Vorstellung vom poetischen und rhetorischen Genie bildete, wurde sie bei Philon Grundlage seiner Lehre von der vollkommenen Natur. Auf dieser gemeinsamen Herkunft beruht die Verwandtschaft zwischen der philonischen und rhetorischen »Genielehre«. Die Brücke zu dieser Entwicklung bildete bei Philon die rein aus innerjüdischen Tendenzen zu erklärende Übertragung des prophetischen Pneuma auf das Weisheitspneuma in der jüdischen Weisheitsliteratur. Wie der Weise in der nachexilischen Periode als höchster Typus an die Stelle der prophetischen Ausnahmeerscheinung tritt, so wird die

[1] S. oben S. 47 f.

[2] An den Versuchen, den Prozeß der prophetischen Erkenntnis zu erklären, hatte sich bei den Griechen der Glaube an die Möglichkeit einer durch irrationale göttliche Mächte eingegebenen Erkenntnis überhaupt erst entwickelt, vgl. E. Rohde Psyche II $_5$ 414 (s. oben S. 43).

[3] Für die Erklärung der Lucanstelle (Phars. V 161 f.) ist auf Reitz. Myst. $_3$ 323 f., der hier auch die Verwandtschaft mit der philonischen Lehre von der Prophetie feststellt, zu verweisen.

Verleihung der Weisheit durch Gott in der gleichen Form wie die der prophetischen vorgestellt[1]. Philon kann dann axiomatisch aussprechen, daß sowohl der Prophet ein Weiser wie jeder vollkommene Weise ein Prophet sein müsse, da die Erkenntnisse beider vom gleichen göttlichen Weisheitspneuma gespeist würden[2]. Aus dieser Gleichsetzung folgt für ihn, daß auch der Prozeß der Verleihung der Erkenntnis bei beiden der gleiche sein müsse. So gestaltet er die jüdische Vorstellung von der Begnadung durch das Weisheitspneuma mit der aus der hellenistischen Theorie vom Prophetismus entnommenen mystischen Erklärung des charismatischen Vorgangs aus[3] und verwandelt damit den jüdischen Glauben an ein Weisheitspneuma zu einer Theorie über die mystische Form der höchsten Erkenntis. Dazu hebt er die Klasse der mit dem Weisheitspneuma Begabten heraus, indem er — wieder in Anlehnung an griechische Theorien — als höchste der drei Weisheitstypen den Idealtypus des αὐτομαθὴς σοφός (oder die »vollkommene Natur«) statuiert, der allein als Auserwählter der himmlischen Gnade auf direktem Wege die erlösende Erkenntnis in der Ekstase erhält. Philon dehnt also die Vorstellung von der Inspirationsbegnadung auf den gesamten Bereich der höheren Erkenntnis (d. h. der Sophia) aus und betrachtet die passive Form der Begnadung nicht nur — wie Aristoteles[4] — als den höchsten, sondern überhaupt als den einzigen Weg, durch den das Telos, die Eudaimonie, erreicht werden kann. Damit geht er einen entscheidenden Schritt über die griechische Inspirationslehre hinaus.

Dieser prinzipielle Unterschied läßt sich am deutlichsten an der verschiedenartigen Bewertung des Techne- und Physisbegriffs

[1] S. unten das Beweismaterial in der Polemik gegen die Leisegangsche Erklärung S. 62, 2.

[2] Vgl. Philon quis rer. div. her. § 259 f. I 510 M: παντὶ δὲ ἀστείῳ προφητείαν ὁ ἱερὸς λόγος μαρτυρεῖ . . μόνῳ δὲ σοφῷ ταῦτ' ἐφαρμόττει . . . πάντας γοῦν ὁπόσους ἀνέγραψε δικαίους κατεχομένους καὶ προφητεύοντας εἰσήγαγεν; de migr. Abr. § 38 I 442 M: ὁ δὲ ὁρῶν ἐστιν ὁ σοφός . . . διὰ τοῦτο καὶ τοὺς προφήτας ἐκάλουν πρότερον τοὺς βλέποντας; de gig. § 22 I 265 M: λέγεται δὲ θεοῦ πνεῦμα . . ἡ ἀκήρατος ἐπιστήμη, ἧς πᾶς ὁ σοφὸς εἰκότως μετέχει.

[3] S. de fuga § 168 I 571 M s. oben S. 55, 3.

[4] S. eth. Nic. K 1179 b 20 f. γίνεσθαι δ'ἀγαθοὺς οἴονται οἱ μὲν φύσει, οἱ δὲ ἔθει, οἱ δὲ διδαχῇ· τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διά τινας θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει. (Über die »wahrhaft Glücklichen« s. eth. Eud. ϑ 2). *Eth. Nic. 1099 b 10 f. spricht A.* in gleichem Zusammenhang von der θεόσδοτος oder θεόπεμπτος εὐδαιμονία der εὐτυχεῖς. *Philon knüpft an diese aristotelischen* Forderungen an s. oben S. 55, 1.

demonstrieren. Wenn die Anhänger der Theorie vom »Naturgenie« die Erlernung der technischen Regeln ablehnen, so verwerfen sie die Techne nicht an sich, sondern behaupten nur, sie nicht mehr erlernen zu brauchen, da sie »die Regeln von Natur hätten«, schließen also die technische Begabung in ihren Physisbegriff ein. Dagegen leugnet Philon bei der »vollkommenen Natur« den Wert der Techne — d. h. der Erkenntnislehre der griechischen Philosophie — für die Erlangung der göttlichen Sophia prinzipiell. Hinter dieser Ablehnung steht eine skeptizistische Anschauung, die als Sinn und Zweck der Beschäftigung mit der — griechischen — Philosophie die Einsicht in die menschliche Unfähigkeit zu jeder höheren Erkenntnis aus eigener Kraft betrachtet. Denn diese führt zwar nach seiner Meinung vor »die Tore der Gnosis«, aber den Einlaß kann nur die göttliche Gnade gewähren, die sich zu dem in passiver Demut auf Erlösung harrenden Weisen in der Ekstase herabläßt[1].

Damit wird die Bedeutung des aus der griechischen Stufentheorie übernommenen Physisbegriffs grundlegend gewandelt. Denn während in der rhetorischen Theorie Physis und Enthusiasmus, d. h. die produktive Kraft der natürlichen Begabung wie die Auserwähltheit zum Pathos der Inspiration als gleichwertige Eigenschaften des Genies gelten, bezeichnet bei Philon Physis nur noch eine durch Verleihung des göttlichen Charisma, nicht aber außerdem noch durch eigenes geistiges Vermögen geadelte Natur. Hiermit wird der autonome, aktive Charakter des hellenischen Physisbegriffs aufgegeben. Wie an die Stelle der Erkenntnis die Gnade, so tritt an den Platz des εὐφυής[2] der πνευματικός. An

[1] De migr. Abr. § 134 I 457 M: »Welches ist nun das Ziel des richtigen Denkens? Seine eigene Torheit (ἀφροσύνην) und die alles Gewordenen zu verurteilen. Denn die Erkenntnis des Nichtwissens ist das Ziel des Wissens, da es nur Einen gibt, der weise ist, den einzigen Gott«, und die wichtige Stelle quis rer. div. § 69 f. I 482 M, wo die Erkenntnis der ἀλογία τοῦ λόγου als Vorstufe zur mystischen Vereinigung mit der Gottheit betrachtet wird; R. Harris, Fragments of Philo Judaeus, Cambridge 1886, 8: »Nicht durch eigene Kraft wählt die menschliche Vernunft das Gute, sondern nach der Einsicht Gottes, der den Würdigen das Beste schenkt (δωρουμένου)« und quod det. § 61 I 203 M; de migr. Abr. § 29 f. I 440 f. M und die philonischer Anschauung entsprechende Definition corp. Herm. X 9 γνῶσις δέ ἐστιν ἐπιστήμης τὸ τέλος, ἐπιστήμη δὲ δῶρον θεοῦ.

[2] Die Übernahme des Terminus αὐτοδίδακτος (sowie αὐτομαθής) als Bezeichnung des höchsten, mit der erlösenden Erkenntnis begnadeten Typus (also etwa für θεοδίδακτος oder ἀδίδακτος s. const. ap. VIII 12, 7 Funk, Ps.-Plutarch de vit. et poes. Hom. 2, 212) ist keine sehr glückliche. Mit der festen

diesem Ort wird die tiefe Kluft sichtbar, die den philonischen,

Dreiteilung der griechischen Typenlehre von der φύσις, ἄσκησις und μάθησις (oder διδαξις) waren aber auch die Adjektivbegriffe gegeben und wurden beibehalten, wenn sich auch die Bedeutung völlig ändern mußte: denn eine Erkenntnis, die reines Gnadengeschenk Gottes war, konnte nicht gut »selbstgelernt« genannt werden. (In der gewöhnlichen Bedeutung werden αὐτομαθής und αὐτοδίδακτος an folgenden charakteristischen Stellen verwandt. So spricht Aelian n. a. IV 53 von der αὐτοδίδακτος σοφία der Tiere. Plut. Gryllos c. 9 [mor. 992 a], der das gleiche Thema behandelt, spricht von ihrer αὐτομαθὴς φρόνησις. Vgl. auch Philostr. vit. soph. I 15 S. 211, 10 K, wo der Rhetor Antiphon αὐτομαθῶς σοφός genannt, Dion. Hal. ant. V 12, 3, wo die φιλοσοφία αὐτοδίδακτος des Publius Valerius Publicula gerühmt wird und besonders Galen XIX 175 K: εἰ δέ τις ἡμᾶς ἀπαιτείη φύσεως λογισμούς, ἴστω πάντα πράττουσαν αὐτὴν αὐτοδιδάκτως τε καὶ αὐτομαθῶς.) Philon scheint das selber empfunden zu haben, denn in der oben (S. 8 f.) interpretierten Partie aus de fuga (§ 170) schränkt er die Behauptung, daß das αὐτομαθὲς γένος von selbst »wüchse«, dahin ein, daß darunter nur die Unabhängigkeit von jeder menschlichen, nicht aber etwa der göttlichen Förderung zu verstehen sei. Er geht also von der Voraussetzung aus, daß die angeborene Begabung von Gott gegeben sei. Dieselbe Gleichsetzung der φύσις und θεία μοῖρα findet sich schon bei Homer, wo der Sänger Phemios dem Odysseus, der ihn töten will,: entgegenruft: αὐτοδίδακτος δ' εἰμί, θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἴμας παντοίας ἐνέφυσεν (χ 347 f.), dann bei Pindar Ol. IX 152 f.: τὸ δὲ φυᾷ κράτιστον ἅπαν· πολλοὶ δὲ διδακταῖς ἀνθρώπων ἀρεταῖς κλέος ὤρουσαν ἀρέσθαι, (schol.: ⟨τὸ⟩ θείᾳ φύσει καὶ μοίρᾳ πρασσόμενον . . ἢ τὸ ἐξ εὐφυίας . . τὸ δὲ ἐκ φύσεως προσὸν ἀγαθὸν καὶ θείας μοίρας) und Ol. II 154 f.; Nem. I 35 f. Zu Homer und Pindar vgl. Eustathios zu Odyss. X 347 (1930, 1 f.): »Αὐτοδίδακτός εἰμι . . d. h. aus eigener Kraft belehrt, was einen sterblichen Lehrer betrifft. Im übrigen „hauchte ein Gott mir", sagt der Sänger, „in den Sinn mannigfache Lieder" . . auch Pindar bezieht die Charakteristik dieses homerischen Sängers auf sich, indem er sich häufig feierlich als αὐτοδίδακτος bezeichnet«. Vgl. auch Plat. Apol. 22 c Phaidr. 230 a Leg. 642 c 875 c. Aristot. s. oben S. 58, 4 Demokrit, Horaz usw. s. oben S. 47 f. Ps.-Justin coh. ad Graec. c. 8, der philonische Gedanken reproduziert, stellt daher auch den griechischen Physisbegriff der jüdisch-christlichen Gnadenlehre scharf gegenüber: (Über die Prophetie) »Weder durch Naturanlage (φύσει) noch durch menschliche Einsicht ist es für Menschen möglich, so Großes und Gewaltiges zu erkennen, sondern nur durch das von oben her auf die heiligen Männer herabkommende Geschenk (δωρεά), wobei diese nicht der Kunst der Rede bedurften, . . . sondern sich nur in Reinheit der Kraft des göttlichen Pneuma hingaben.« Damit greifen Philon und Ps.-Justin zu der Formulierung der von Platon bekämpften »vorlogischen« Aretelehre zurück s. Menon 99 e. Vgl. Clem. Al. strom. V 13, 83, 2 f., der Plat. Menon zitiert. Es besteht kein Zweifel, daß Philon mit diesem »aus sich selbst belehrten Weisen« den Pneumatiker bezeichnet und wie so oft auch hier (s. oben S. 56, 2) den Terminus der Vulgärsprache durch einen aus der hohen philosophischen Literatur ersetzt. S. bes. Reitz. Myst. 317 f., vgl. auch I Cor. 2 ₁₃: λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος u. ep. Jac 3 ₁₅.

von einem ungeheuer gesteigerten religiösen Abhängigkeitsbewußtsein bestimmten Inspirationsglauben von dem hellenistischen trennt.

Von hier aus ergeben sich für die Erklärung der Beziehungen zwischen den beiden Oxymora νήφειν ἐν βακχείᾳ und μέθη νηφάλιος wichtige Folgerungen. Gegenüber den Verehrern des »rude ingenium« versuchte der Autor der Schrift vom Erhabenen zu zeigen, daß erst eine durch technische Erudition geschulte geniale Naturbegabung wahrhaft vollendet zu nennen sei. »βοήθημα τῇ φύσει.. πορίζεσθαι τὴν τέχνην· ἡ γὰρ ἀλληλουχία τούτων ἴσως γένοιτ' ἂν τὸ τέλεον« (c. 36, 4). Demosthenes erscheint ihm als ein typisches Beispiel für die Richtigkeit seiner Auffassung vom Genie. In der Tatsache, daß diesen Rhetor selbst im Zustand des Enthusiasmus, in dem andere von einer höheren Macht getrieben besinnungslos dahintaumeln, die klare Überlegung nicht verläßt, sondern er trotz der gewaltigen Erregung die Mittel seiner Redekunst mit kalter Berechnung verwendet, offenbart sich ihm das Geheimnis seiner rhetorischen Vollendung. Die paradoxe Formel νήφειν ἐν βακχείᾳ, mit der der Autor der Schrift vom Erhabenen diesen Vollendungszustand des Redners bezeichnete, ist oben (S. 49f.) mit dem philonischen Oxymoron verglichen worden. Die Beziehungen, die zwischen den beiden Ausdrücken festgestellt wurden, lassen sich auf Grund der Betrachtungen über das Verhältnis der philonischen zur rhetorischen Genielehre noch erweitern. Beide Begriffe bezogen sich auf den Genietypus, der in der rhetorischen Theorie durch Demosthenes, die »Norm und Regel der Redekunst« (Plin. min. epist. IX, 26, 8), bei Philon besonders durch Isaak repräsentiert wurde und dessen Beschreibungen in der rhetorischen wie philonischen Theorie auf den gemeinsamen Ursprung einer pneumatischen Gnadenlehre zurückverfolgt werden konnten. Während nun aber nach der Auffassung des Autors der Schrift vom Erhabenen der Verstand des Genies im Zustand des Enthusiasmus[1] tätig bleibt, betont Philon in seinen Schilderungen des mystischen Vollendungs-

[1] Es darf nicht übersehen werden, daß der Autor der Schrift vom Erhabenen seine Beschreibungen des Enthusiasmus ständig durch Partikel wie οἱονεί, ὥσπερ usw. einleitet (s. oben S. 54, 4 Stellen und Paul Otto a. a. O. S. 61, 2), also die mystischen Termini nur als gleichnisweise Bezeichnungen aufgefaßt wissen will. Diese Abschwächungen fehlen bei Philon.

zustandes der vollkommenen Natur, daß mit dem Eintreten des göttlichen Pneuma in den Menschen die Kraft des menschlichen Nous erlischt[1]. Für Philon sind also Nous und Pneuma unvereinbare Gegensätze, für den Autor der Schrift vom Erhabenen schafft nur die Synthese beider den Vollendungszustand.

Durch eine Betrachtung der griechischen Pneumalehre in ihrer religiösen und ästhetischen Form sind wertvolle Analogievorstellungen zum philonischen Terminus aufgewiesen worden, die es zugleich ermöglichten, die Eigenart des philonischen Oxymoron schärfer zu charakterisieren. Die Untersuchung wendet sich jetzt zu der Beantwortung der Frage, die die Hineinbeziehung der griechischen Pneumalehre in die Betrachtungen über den Ursprung des philonischen Begriffs angeregt hatten, zurück: sind Beziehungen zwischen den Vorstellungen von der dionysischen Weininspiration und der »göttlichen und nüchternen Trunkenheit« Philons festzustellen oder nicht? Die Antwort muß hier negativ ausfallen. Eine Beziehung zwischen der dionysischen Kultsprache und dem philonischen Begriff könnte nur in der Form bestehen, daß Philon einen Begriff θεία μέθη aus der Terminologie der bakchischen Religion übernommen und — analog der Umformung des dionysischen Maniaglaubens durch Platon — spirituell umgedeutet hätte. Dem widerspricht, daß der Gegenbegriff, aus dem das philonische Oxymoron herauswächst und von dem es sich abhebt, nicht die θεία μέθη der Dionysosmysten sondern die μέθη ἀπ' οἴνου ist, die — wie unten gezeigt werden wird — die »Unwissenheit« der »heidnischen« Menschheit überhaupt bezeichnet[2]. Damit schwindet die Möglichkeit, das Adjektiv νηφάλιος, das bei einer Ableitung des Oxymoron aus der dionysischen Kultsprache als spezifizierende und umwertende Hinzufügung zu einem dionysischen Terminus θεία μέθη (analog der

[1] Reitz. Myst. 322f. Philon bezeichnet mit dem Adjektiv νηφάλιος nur den spirituellen Charakter des mystischen Zustandes im Gegensatz zum physischen Rausch und seine asketischen Voraussetzungen, nicht aber das Mitwirken beim Einigungsprozeß selber.

[2] Philon schließt natürlich in diese »Unwissenheit« die Anhänger der Dionysoskulte ein, bezeichnet sie aber nicht besonders. Von einer speziellen Polemik gegen den Dionysoskult ist in den philonischen Schriften keine Spur zu entdecken, ihre Angriffe gelten immer ganz allgemein den heidnischen Mysterien.

Substitution der oxymorischen Prägung σώφρων μανία für die θεία μανία) hätte aufgefaßt werden müssen, zu erklären. Außerdem ergibt sich aus der oben geführten Untersuchung die für die Voraussetzung der »dionysischen« Erklärung bedenkliche Tatsache, daß zwar der Rausch im Dionysoskult als religiös inspirierter Zustand anerkannt war, aber nie speziell mit dem Ausdruck θεία μέθη[1], sondern nur als θεία μανία bezeichnet wurde[2]. Wenn also nach diesen Feststellungen die Erklärung des Ursprungs des Terminus aus den Vorstellungen der Dionysosreligion sehr skeptisch aufgenommen werden muß, so wird sie durch die Ergebnisse der Untersuchung im Kapitel über Philon und die Gnosis völlig widerlegt werden können. Vorher soll aber noch eine weitere Parallele zum philonischen Oxymoron aus der neupythagoreischen Literatur betrachtet werden.

EXKURS: LEISEGANGS DEUTUNG DER PHILONISCHEN PNEUMALEHRE

Leisegang, der in seinem Werk »Der heilige Geist« eine kontinuierliche, »immanent evolutionistische« Entwicklung der antiken Vorstellungen vom Pneuma als dem Träger übermenschlicher Erkenntnisse von der Blütezeit der alten Dionysosreligion bis über Philon nachzuweisen sucht[3], bringt die philonische Schilderung von der Ekstase der Hanna (s. o. S. 4f.) mit Anschauungen des alten Dionysoskultes in Verbindung. Er findet in der Verwendung sowohl des Ausdrucks μ. ν. wie auch einiger Termini der dionysischen

[1] Hiervon ist der Vergleich des Enthusiasmus mit einem Rausch streng zu scheiden. Porphyrius bei Jambl. liber de myst. III c. 25 ed. Parthey: μέθαις . . . προσέοικεν ὁ ἐνθουσιασμός . . . Joh. Chrys. ad I Cor hom. 29, 1 (Migne 61, 241) λέγεται (sc. τὴν Πυθίαν) ἐν παροινίᾳ γενομένην τὰ τῆς μανίας φθέγγεσθαι ῥήματα. Das eine Mal wird der Rausch selber als religiös inspirierter Zustand anerkannt, mit dem Vergleich dagegen nur die physische Auswirkung der Ekstase durch Hinweis auf die geläufigen Folgeerscheinungen des Weinrauschs illustriert (s. unten S. 106, 1).

[2] Diese Tatsache wird indirekt dadurch bestätigt, daß Pollux I 15 (s oben S. 56, 2) unter den vielen Synonyma für die Bezeichnung des ἐνθουσιασμός den Ausdruck θεία μέθη nicht aufführt. — Wenn es auch möglich ist, daß das Fehlen eines dionysischen Terminus θεία μέθη in der überlieferten Literatur auf Zufall beruhen kann, so bleibt doch, auch angenommen, es hätte den Begriff gegeben, sein Zurücktreten vor dem Synonym θεία μανία auffallend.

[3] Vgl. a. a. O. S. 230f. die Zusammenfassung seiner Behauptungen.

Kultsprache[1] die Tatsache bestätigt, daß Philon mit dieser Schilderung »an die früheste Form der griechischen Orgiastik anknüpfe« (vgl. a. a. O. S. 233 und 236f.). Diese Feststellung ist, soweit sie die Wortwahl der philonischen Stelle betrifft, richtig[2]. Philon ist bekanntlich bei der Schilderung mystischer Zustände in seiner Wortwahl größtenteils von Platon abhängig, der seinerseits zur Darstellung seiner Manialehre die Termini der dionysischen Orgiastik und der Mysterien übernommen hatte. Die spätere klassizistische Literatur betrachtete diese platonischen Darstellungen der göttlichen Mania als Vorbild für alle Beschreibungen ekstatischer Phänomene, und so kam es, daß auch Philon seine mystischen Lehren und Erfahrungen in Nachahmung des großen Stilvorbildes Platon mit den Termini der dionysischen Orgiastik beschrieb.

Dagegen ist zu bestreiten, daß die der Hannaallegorese zugrunde liegenden mystischen Ideen selber mit denen der altgriechischen Orgiastik in direkter Beziehung stehen. Leisegang hat selber nachgewiesen, daß diesen philonischen, den mystischen Vollendungszustand schildernden Partien eine ausgebildete Lehre von einer göttlichen pneumatischen Substanz, die dem Menschen die höchste Erkenntnis verleiht, zugrunde liegt und gezeigt, daß Philon den einer niederen Sprachsphäre angehörenden Terminus πνεῦμα selber meidet. Bis zu diesem Punkt sind die Leisegangschen Ausführungen zu billigen. Er geht aber noch einen bedeutenden Schritt weiter, indem er die den Schilderungen mystischer Zustände zugrunde liegenden Ideen, d. h. die gesamte philonische Pneumalehre, nur aus dem griechischen Inspirationsglauben ableiten will. Als Vorstufe zu Philon betrachtet er die Sapientia Salomonis, in deren Anschauungen vom Weisheitspneuma[3] er griechische Einflüsse findet. Diese Auffassung ist falsch, da sie die Entwicklung der jüdischen Anschauungen vom Weisheitspneuma nicht berücksichtigt. Denn abgesehen davon, daß schon an ver-

[1] Die philonische Beschreibung der physischen Wirkungen der Ekstase (de ebr. § 147, s. oben S. 4 f.) ist von Leisegang ohne Notwendigkeit mit der Vorstellung von dem Feuer, das in den Haaren der schwärmenden Dionysosmysten erschien (vgl. Eurip. Bacch. 757f.), in Beziehung gesetzt worden. Denn Philon schildert die durch die Ekstase bewirkten »pathologischen« Veränderungen, um die Verwechslung der Symptome der Ekstase mit denen der physischen Trunkenheit zu erklären, während Euripides ein göttliches Wunder beschreibt.

[2] Daß das Leisegangsche Urteil über die Herkunft des philonischen Terminus selber nicht zutrifft, ist oben nachgewiesen worden.

[3] Vgl. Sap Sal 1_6 7_7 7_{22} 9_{17} u. ö.

schiedenen Bibelstellen[1] die Vorstellung vom Pneuma mit der der Sophia verbunden erscheint und der Ausdruck πνεῦμα σοφίας mehrfach zu belegen ist, wird bei Jesus Sirach (24$_{33}$), der gegenüber der späteren, stark mit hellenischen Ideen durchsetzten Sap Sal als ein unverdächtiger Zeuge für genuin jüdische Anschauungen anzusehen ist, mit den Worten der Sophia: »Ich will meine Lehre wie Prophezeiung ausgießen[2]« die Übertragung der altjüdischen Vorstellung vom prophetischen Pneuma auf die Sophia geradezu axiomatisch ausgesprochen.

Sehr viel komplizierterer Natur ist die philonische Pneumalehre selber. In ihr sind drei Elemente vereinigt: die jüdische Anschauung vom prophetischen Pneuma und die daraus entwickelte vom Weisheitspneuma, die platonische Manialehre und der späthellenistische, zu Philons Zeit die ganze östliche und westliche Oikumene erfüllende Pneumaglaube. Von diesen ist der Einfluß Platons rein literarisch und erstreckt sich im Grunde nur auf die Diktion, wie oben näher ausgeführt wurde. Auch die Ableitung aus der jüdischen Pneumalehre genügt nicht, weil sie die mystischen Ideen, die Philon mit seiner Auffassung vom πνεῦμα verbindet, nicht kennt. In direkter Kontinuität steht die philonische Pneumalehre nur zu der großen zeitgenössischen mystisch-pneumatischen Bewegung, die in der Literatur des hellenistischen Judentums und frühen Christentums, der Zauberpapyri und der »Gnosis« und in ihren Auswirkungen auch in der hohen griechisch-römischen Literatur hervortritt[3].

Diese Auffassung findet durch eine genaue Betrachtung der von Philon bei Gelegenheit der Erklärung der Hanna-Erzählung vorgetragenen mystischen Gedanken ihre Bestätigung. Leisegang hat, als er die philonische Beschreibung der Gebetsekstase der Hanna aus den Anschauungen des alten Dionysoskultes ableiten wollte, unerwähnt gelassen, daß an der Philonstelle die pneuma-

---

[1] Ex 28$_{8}$ 31$_{3}$ Jes 11$_{2}$ (die Stellen sind bei Leisegang S. 71 zitiert).

[2] Ἐκχεῖν ist Terminus für die Ausgießung des heiligen Geistes s. auch Jes Sir 39$_{6}$: ἐὰν Κύριος ὁ μέγας θελήσῃ, πνεύματι συνέσεως (synonym mit πνεῦμα σοφίας vgl. Ex 31$_{3}$) ἐμπλησθήσεται. 1$_{9}$ gebraucht er den Terminus ἐκχεῖν σοφίαν und 1$_{19}$ ἐξομβρεῖν (s. dazu oben S. 7, 4 u. ö.). Zu Jes Sir 24$_{33}$ vgl. Sap Sal 7$_{27}$: ἡ σοφία . . κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει und die oben S. 58, 2 zit. Philonstellen. S. Bousset-Greßmann 397.

[3] In diesen Zusammenhang hat Philon zuerst Reitzenstein hineingestellt, und die vorliegende Untersuchung wird die Richtigkeit seiner Ansicht, falls es dessen noch bedarf, bestätigen.

tische Wirkung der göttlichen Charis beschrieben wird. Während nun in der griechischen und jüdischen Literatur charakteristischerweise keine Parallelen aufzuweisen sind, die eine ähnliche Auffassung der Charis enthalten, finden sich in der altchristlichen und gnostischen Literatur eine Fülle von Stellen (. s. o. S. 7f.), die die gemeinsame Herkunft der zugrunde liegenden pneumatischen Vorstellung aus der großen späthellenistischen mystischen Bewegung evident machen. In der Beschreibung der Affekte, die der Empfang des Pneuma bewirkt, benutzt Philon die aus dem Vorstellungskreis der dionysischen Mysterienreligion stammenden platonischen Termini[1]. Jeder Gedanke an eine direkte Kontinuität zwischen Philon und der dionysischen Volksreligion ist hier aber fernzuhalten[2].

2. DIE NEUPYTHAGOREISCHEN BAKXOI TOY NHΦEIN.

Als notwendige Voraussetzung für das Einswerden mit dem Göttlichen stellt Philon die Forderung einer asketischen Lebensführung auf. In der Schrift über die therapeutische Sekte, deren Lebensform nach den Normen dieses »nüchternen Lebens« bestimmt ist, zählt Philon als Gesetze, die für die asketische Lebensführung des Ordens charakteristisch sind, Enthaltung von Fleisch und Wein auf (§73/4). Da diese beiden Regeln zugleich auch die beiden Hauptgebote der pythagoreischen Askese sind (s. u. S. 71, 3) und

[1] Diese Abhängigkeit von Platon ist nicht so zu verstehen, als ob Philon jedes einzelne Wort aus Platon entnähme, vielmehr variiert er an den Stellen, an denen er mystische Vorgänge beschreibt, in freier Nachahmung den Wortlaut der berühmten platonischen Schilderungen der θεία μανία.

[2] Überhaupt liegt ein grundlegender Fehler der Leisegangschen Konstruktion in der Vernachlässigung des geschichtlichen Milieus, in welchem dieser Glaube sich entwickelt haben soll. L. operiert ständig mit dem Begriff »Volksglaube« als einer von den Zeiten der entstehenden Dionysosreligion bis Philon konstanten Größe. Diese Ansicht beruht auf dem falschen Schluß von der Konstanz der — größtenteils durch Platon sanktionierten — Terminologie auf die hinter ihr verborgenen Vorstellungen. Philons Eigentümlichkeit beruht aber gerade darin — hierauf hat zuletzt K. Reinhardt, Poseidonios über Ursprung und Entartung, Heidelberg 1928 S. 14 noch einmal scharf hingewiesen —, daß er die Formeln aus der griechischen Literatur entlehnte, sie aber mit fremden, meist orientalischen Inhalten erfüllte. Es ist hier leider nicht möglich, näher auf das Leisegangsche Werk, dem ich manche Anregung verdanke, dessen Grundthese ich aber ablehnen muß, einzugehen.

jüngst von Reitzenstein[1] überhaupt engere Beziehungen zwischen den asketischen Termini des therapeutischen Bios, wie er von Philon dargestellt ist, und der neupythagoreischen Askese nachgewiesen worden sind, so erscheint es nicht aussichtslos, unter den asketischen Lehren des zeitgenössischen Neupythagoreismus nach Analogien zum philonischen Begriff μ. ν. Umschau zu halten.

Das Pythagoreertum, das im IV. Jh. v. Chr. aus dem Gesichtskreis der griechischen Welt fast völlig entschwand[2], lebte im I. Jh. v. Chr. in der Zeit einer allgemein erhöhten religiösen Spannung als Geheimsekte wieder auf und trieb in den breiten Massen eifrige Propaganda für den Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου. Denen, die sich in diese Mysteriengemeinde einweihen ließen und hier das vorgeschriebene kathartische Ritual und die ethischen Gesetze befolgten, war nach allmählichem Aufstieg innerhalb der Ordensklassen die mantische Gabe[3] und Unsterblichkeit garantiert. Unsterblichkeitsglaube, Kathartik, Mantik (verbunden mit der Traumwahrsagerei) waren also die Hauptelemente der neupythagoreischen Mysterienbewegung. Innerhalb der Sekte genossen nun gewisse heilige Männer göttliche Verehrung. »Ein Kennzeichen ist charakteristisch für den ganzen Neupythagoreismus: er ist nicht eigentlich eine Philosophie, sondern eine geistige Stimmung, die erst verständlich wird und wirkt, wenn eine geeignete und geschickte Persönlichkeit mit dieser Stimmung die Welt und die Menschen beleuchtet. Seine Ethik ist originell nur dadurch, daß die Frömmigkeit, die Reinheit und Heiligkeit zu Hauptforderungen aufrücken und als Lohn besondere göttliche Offen-

---

[1] Reitzenstein hat in seinen Werken: Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius (Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. 1914, 41 f.) und Historia Monachorum und Historia Lausiaca, Studien zur Gesch. des Mönchtums usw. 1916 in Ergänzung der Untersuchungen Wendlands, der die Abhängigkeit der philonischen Askese von den Anschauungen der kynisch-stoischen Diatribe erkannte, durch eine auf lexikographischen Untersuchungen basierte Behandlung der asketischen Termini nachgewiesen, daß Philon — besonders in der Darstellung des therapeutischen Lebens — von der neupythagoreischen asketischen Theorie abhängig ist. Vgl. das Resume in »Des Athanasius Werk usw.« S. 43/4.

[2] S. Zeller III 2_4 93 f. und R. Harder, Ocellus Lucanus 1926, 149, der betont, daß nur infolge der Überlieferungsverhältnisse die kontinuierliche Tradition des Pythagoreismus zwischen dem IV. u. I. Jh. nicht mehr erkennbar wäre.

[3] S. Zeller III 2_4 161, 1; Reitz., Hellenistische Wundererzählungen 33, 2. Über den Zusammenhang zwischen Kathartik und Mantik vgl. E. Rohde, Psyche II 70.

barungen, Weissagung und Wunderkraft verheißen werden. Heilige Männer braucht diese neupythagoreische Gemeinde..«[1] Ein solcher θεῖος ἄνθρωπος war der Magier und Philosoph Apollonios von Tyana, dessen Leben und Taten in romanhafter Ausschmückung verbreitet und als leuchtendes Beispiel der Nachahmung seiner Anhänger empfohlen wurden. In der einzigen uns erhaltenen Fassung seiner Biographie, die der Rhetor Philostratos[2] verfaßt hat, spricht Apollonios die Grundforderungen des neupythagoreischen Lebens in der Rede der pythagoreischen Weisheit programmatisch aus: »Wenn sich einer meiner Gesinnung anschließen wollte, müßte er jedem Mahle, soweit es Fleischkost enthält, entsagen, den Wein vergessen und den Krater der Weisheit nicht beschmutzen (τὸν σοφίας κρατῆρα)[3], der in den Seelen, die sich frei vom Weine gehalten haben (ἐν ταῖς ἀοίνοις ψυχαῖς), steht... Wenn du dann rein bist, will ich dir die Gabe der Prophetie geben..«[4] Daß die Pythagoreer sich mit dem Weinverbot in schroffen Gegensatz zu den dionysischen Kulten stellen mußten, ist klar. So verbietet Phintys, eine Neupythagoreerin, ausdrücklich die Teilnahme an den Orgien[5] mit der Begründung, daß »diese Kulte Rausch und Ekstase (μέθας καὶ ἐκστάσεις) in der Seele bewirken«[6].

Die vielen Reden, die Apollonios auf seinen Bekehrungszügen durch die Welt hielt, geben noch in der abgeblaßten und rhetorisch

---

[1] Ed. Schwartz, Fünf Vorträge über den griechischen Roman 1896, 124.

[2] S. R. Reitz., Hell. Wund. 52 f., Ed. Meyer, Apoll. v. Tyana und Philostrat, Hermes 52, 371 f.

[3] Zum Ausdruck s. unten S. 92, 3.

[4] Vit. Apoll. VI 11, 242 Kayser.

[5] Stob. IV 23, 61 p. 589. Vgl. Lobeck, Aglaophanus 629 und Fr. Wilhelm, Die Oeconomica der Neupythagoreer Bryson usf., Rhein. Mus. 70 (1915), 206 f. 219 f.

[6] Eine Untersuchung über die Lebensformen und Tendenzen des Neupythagoreismus hat mit ganz besonderen Schwierigkeiten zu kämpfen, da die Schriftsteller der früheren Zeiten die Anschauungen der Mysterienkonventikel, zu denen auch die Neupythagoreer gerechnet wurden, als plebejische Superstition mit Stillschweigen übergingen (s. Paul Wendland, Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben. Philol.-Suppl. 22, 751) und die Autoren des ausgehenden Altertums, die über das pythagoreische Leben berichten, Jamblichos, Porphyrios, Philostratos, auch Diogenes Laertios, neuplatonische und andere Theorien mit den genuin pythagoreischen derart vermischen, daß es meist nicht mehr möglich ist, eine klare Scheidung vorzunehmen. Es ist also in der Natur des Gegenstandes begründet, daß die Forschung auf diesem Gebiet bisher nur zu wenig gesicherten Ergebnissen ge-

zerdehnten Fassung, in der sie Philostratos überliefert, ein deutliches Bild von dem Charakter der neupythagoreischen Propaganda und der Polemik gegen rivalisierende religiöse oder philosophische Strömungen. Für die vorliegende Untersuchung ist eine Rede aus dieser Reihe (vit. Apoll. II 35f., 87 Kays.) von Bedeutung, in der der Wert der Weinabstinenz erläutert wird. Die Szenerie dieser Partie des Romans ist folgende: Apollonios disputiert mit dem Inderkönig, der eines Nachts, als er nach einem ausgedehnten Gelage keine Ruhe finden konnte, sich neben dem Lager des Philosophen zur Unterhaltung niedergesetzt hatte, über die diätetische Frage, inwiefern der Schlaf der Abstinenzler gesünder als der der Weintrinker sei. Apollonios tadelt die »dem Wahnsinn vergleichbaren« Affekte der Trunkenen, lobt die abstinenzlerischen Pythagoreer und behauptet im Laufe der Diskussion, daß auch »die Nüchternen der Traummantik fähig seien[1]«. Damit spricht er eine für das abstinenzlerische Neupythagoreertum, das seinen Adepten als höchste Auszeichnung die mantische Gabe versprach, fundamental wichtige Behauptung aus und tritt in bewußte Konkurrenz zu dem durch die dionysische Religion propagierten Glauben an die Weininspiration[2]. Zur Rechtfertigung dieser Behauptung weist er auf das Traumorakelwesen hin, in dem gleichfalls der Glaube herrschte, daß nur eine vom Wein rein gehaltene Seele die prophetischen Träume empfangen könnte. Daraus folgert er, daß die Götter die mantische Gabe nur den »nüchternen Seelen« (νηφούσαις ψυχαῖς) verliehen. Zum Beweise führt er Beispiele aus der Praxis berühmter griechischer Orakelstätten an und schließt mit der Versicherung, daß er viele Orakel aufzählen könnte, deren Priester nicht durch Wein, sondern durch einen Wassertrunk inspiriert wahrsagten. Darauf lenkt er das Gespräch von der

---

kommen ist. Von Untersuchungen, die die Grundlage der vorliegenden Skizze bilden, sind zu nennen: E. Rohde, Die Quellen des Jamblichus in s. Biogr. d. Pythagoras, Kleine Schriften II 102 f. und Psyche II$_5$ 159 f. Brinckmann, Ein Denkmal des Neupythagoreismus, Rhein. Mus. 66, 616 f., R. Reitzensteins oben S. 67, 1 zitierten Schriften, R. Harder, Ocellus Lucanus.

[1] Er tituliert sie dabei paradox »meine Zechgenossen . . voll klaren Verstandes«. Die Worte erinnern an die Philons, der in der Schrift DVC (s. oben S. 33) die asketischen Teilnehmer an dem heiligen Kultmahl, das er im Gegensatz zu den heidnischen ein weinloses Symposion nennt, auch in bewußter Paradoxie als »Zechgenossen (§ 75)« bezeichnet und die Klarheit ihres durch keinen Weingenuß getrübten Verstandes lobt.

[2] S. oben S. 46.

Orakelkunst fremder Heiligtümer auf die mantische Gabe der Pythagoreer, also zu der Frage, die ihn im eigentlichen Sinne anging, und spricht das Bekenntnis aus: »Halte auch mich, o König, und alle die Wasser trinken, für Gottbegeisterte (θεοφορήτους). Denn wir sind von den Nymphen besessen[1] und Bakchanten der Nüchternheit (βάκχοι τοῦ νήφειν)«[2]. Dieses Oxymoron βάκχοι τοῦ νήφειν scheint in Wort und Gedanken mit dem philonischen übereinzustimmen. Beide, Philon wie Philostratos, bezeichnen damit den ekstatischen Zustand des asketischen Typus und betonen scharf den Unterschied, der im Charakter dieses Enthusiasmus und anderer Rauschzustände[3] besteht.

Die Ähnlichkeit in der Formulierung der beiden Gedanken, die einen Augenblick zu der Vermutung einer Abhängigkeit Philons von neupythagoreischen Vorstellungen verleiten könnte, wird durch die Feststellung, daß die den beiden Oxymora zugrundeliegenden Vorstellungen verschiedener Natur sind, aufgehoben. Eine kurze, sich auf das Notwendigste beschränkende Synkrisis der asketischen Abstinenzlehre Philons mit der der Neupythagoreer wie der beiderseitigen Vorstellungen vom ἐνθουσιασμός wird den Unterschied evident machen[4].

---

[1] Νυμφόληπτοι sind diejenigen, die im Gegensatz zu den Weininspirierten von den heiligen Wasserquellen begeistert werden s. Ninck Phil.-Suppl. XIV 2 S. 90 f.

[2] Ähnlich wird der neupythagoreische Mantis vit. Apoll. 3, 42, 130 K. als dem delphischen Apollon gleichwertig (ταὐτὸν ἰσχύοντος τῷ Ἀπόλλωνι τῷ Δελφικῷ) hingestellt.

[3] In zwei Dingen unterscheidet sich der Gebrauch des philonischen von dem philostratischen Oxymoron: erstens darin, daß der Gegenbegriff zum philostratischen Ausdruck die dionysische βακχεία ist, während die »nüchterne Trunkenheit« der Weintrunkenheit gegenübergestellt wird, die keinen ekstatischen Zustand, sondern die gewöhnliche physische Bezechtheit der Menschen bezeichnet. Weniger hoch ist die Differenz zu bewerten, die darin beruht, daß Apollonios nur um Gleichberechtigung seiner asketischen Lehre vom Enthusiasmus mit der der konkurrierenden Kulte kämpft, während Philon alle anderen Anschauungen schroff verwirft. *De facto* wird Apollonios genau so gedacht haben, nur spricht er gemäßigter als Philon, weil er um das Gehör eines mächtigen Königs wirbt, während Philon, der durch keine äußere Konvention behindert ist, die Gegner mit kynischem Rigorismus verurteilt.

[4] Diese Frage nach Charakter und Motivierung der Askese und Mystik beider Parteien muß hier aufgeworfen werden, da mystische und asketische Tendenzen damals nicht nur auf Philon und die Pythagoreer allein, sondern auch auf die verschiedenen Sekten und philosophischen Schulen der Zeit wirkten vgl. Wendland, Philon und die Therapeuten 734. Siehe die Materialsammlung Lietzmanns im Handbuch z. NT 8[3] zu Rm 14 1.

Die Askese[1] erfüllte in der pythagoreischen Lebensordnung die Funktion, die Seele rein und unbefleckt vor Dämonen zu halten, die in das Innere des Menschen einzudringen drohten. Zur Abwehr dieser ständig lauernden Feinde beobachtete der Pythagoreer ein subtil ausgebildetes kathartisches Ritual, zu dem auch das Weinverbot gehörte. Diese »animistischen«, der kathartischen Askese der Neupythagoreer zugrundeliegenden Vorstellungen fehlen bei Philon völlig. Seine asketischen Anschauungen sind, wie Wendland[2] gezeigt hat, denen der kynisch-stoischen Diatribe homogen, die entsprechend ihrer Maxime vom naturgemäßen Leben jeden Luxus in der Lebensführung verwirft. Dazu rechnet auch jeder übermäßige Weingenuß[3], der die Triebe des Menschen in Erregung setzt, den Geist trübt und die Affektlosigkeit, den für den Philosophen erstrebenswerten Zustand, nicht aufkommen läßt. So hat er auch das bedürfnislose Leben der Therapeuten, das die angemessene Grundlage für ihre philosophische Beschäftigung bildete, mit kynisch-stoischen Farben geschildert.

Ebenso divergieren die Ansichten der Pythagoreer und Philons über die Ekstase. Während die pythagoreischen »göttlichen Männer« in der Ekstase übersinnliches »magisches«[4] Wissen über konkrete Fälle von der Gottheit zu erraffen suchen, verweilt

[1] Vgl. zum folgenden E. Rohde, Psyche II 163 f.

[2] In seinem Werk »Philon und die kynisch-stoische Diatribe« (Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion von Wendland und Kern, Berlin 1895).

[3] Wie die Kyniker fordert auch Philon nicht radikale Weinabstinenz, sondern nur äußerstes Maßhalten im Weintrinken (s. oben S. 29, 1). So meiden nach seinem Bericht die Therapeuten auch nur an den Festtagen und die levitischen Priester zur Zeit der heiligen Handlung den Wein völlig (s. oben S. 3 und 6, 3). Bei einzelnen, das menschliche Maß überragenden Gestalten lobt Philon die lebenslängliche Enthaltsamkeit (s. de ebr. § 151 s. oben S. 4 und überhaupt leg. all. III § 129 ff. I 113 M), ebenso wie die Kyniker den Diogenes und einige Wenige, die ihm nacheiferten, als Wassertrinker rühmend hervorhoben (s. Diog. Laert. VI 90 u. 104. Dio Chrys. VI § 11 f.). Auch bei den Neupythagoreern gab es Kreise, die die Weinabstinenz nicht rigoros durchführten (s. Jamblich vit. Pythag. c. 21, 98 ed. Nauck. Diog. Laert. VIII 1, 9 u. 19. S. W. Jaeger, Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals SAB 1929, 29, 2). Philostratos v. Ap. 2, 7 berichtet, daß Apollonios selber keinen Wein trank, aber es duldete, daß seine Jünger welchen zu sich nahmen. Sowohl bei Philon wie den philostratischen Neupythagoreern und den Kynikern legen also die θεῖοι ἄνθρωποι sich selber strengere asketische Gesetze als der Masse der Anhänger auf.

[4] S. Jambl. vit. Pyth. § 138 διὰ θείας τέχνης.

die Seele des Mystikers Philon in demütiger Hingabe und Erwartung der Gnade Gottes, die nicht erzwungen werden kann. Seine Sehnsucht ist nicht mantisches Vorherwissen, sondern Erlösung in der mystischen Schau.

Ein Vergleich der asketischen und mystischen Grundvorstellungen beider Parteien ergibt also folgendes: Die pythagoreische Askese und die kynische, deren Prinzipien Philon übernimmt, repräsentieren die beiden polar gegenüberstehenden Haupttypen des griechischen Asketismus, während Mystik und Magie zwei grundverschiedene »Methoden« darstellen, durch die der Menschengeist mit dem Göttlichen in Berührung zu kommen glaubt[1]. Beide Male, in ihrem Verhältnis zur Askese und zur Ekstase, befanden sich Philon und die Neupythagoreer im entgegengesetzten Lager. Nach diesem negativen Ergebnis schwindet jede Möglichkeit, eine Beziehung gedanklicher Art zwischen dem philonischen und philostratischen Oxymoron herzustellen.

[1] Über den Gegensatz zwischen Mystik und Magie vgl. Evelyn Underhill Mysticism London 1910, cap. 7 u. ö. (In deutscher Übersetzung erschienen München 1928.)

III. Kapitel

DIE HERKUNFT DES PHILONISCHEN BEGRIFFS

PHILON UND DIE GNOSIS

Bisher konnten zwar eine Reihe wichtiger analoger Begriffe zur μ. ν. nachgewiesen, die Herkunft des Oyxmoron selber aber nicht erklärt werden. So muß, da die begangenen Wege zu keinem Ziel führten, die Untersuchung noch einmal zu der durch die Interpretation der philonischen Stellen gewonnenen Basis zurückkehren, um von hier aus die »zweite Fahrt« zu beginnen. Die Interpretation hatte gezeigt, daß der ständige Gegenbegriff zur μ. ν. die μέθη ἀπ' οἴνου war. Damit bezeichnete Philon nicht nur die physische Trunkenheit, sondern zugleich auch den Zustand der in einer »Trunkenheit des Lebens[1]« befangenen Menschen. Diese Metapher von der Trunkenheit der unvernünftigen Seele, die mit der vom Schlaf und der Blindheit häufig bei Philon verbunden erscheint, gehört zu den Termini, mit denen er den Zustand der in der geistigen Unwissenheit, d. h. der Sündhaftigkeit der in der materiellen Welt Versunkenen, umschreibt[2]. Auch mit dem

---

[1] Vgl. de ebr. § 95 I 371 M (s. oben S. 3, 3), de somn. II § 168 I 681 M, und § 200 I 685 M.

[2] In der Schrift über die Trunkenheit wird unmittelbar hinter der so charakteristischen Hannaallegorese (§ 154 f.) der Rausch ausdrücklich als Symbol der ἄγνοια gedeutet.. Meist vermeidet Philon das Wort (ebenso wie das Wort γνῶσις s. S. 74, 1) und gebraucht dafür ἀφροσύνη s. de somn. II § 160 I 680 M ὁ μὴ τὴν δι' οἴνου μέθην μᾶλλον ἢ τὴν δι' ἀφροσύνης ἐπιτηδεύων, de vit. Mos. II § 162 II 160 M, de post. Caini § 176 I 260 M, DVC § 74 II 483 M de ebr. § 148 I 380 M usw. Er schließt sich in der Verwendung des Wortes an die LXX an, die φρόνησις und ἀφροσύνη als Bezeichnung der Gotteserkenntnis resp. der Sündhaftigkeit gebrauchen vgl. LXX Prov 9_6 (s. oben S. 14 f.) u. ö. Auch die stoische Terminologie (FSV III p. 19, 41 Arnim: τῆς ἀφροσύνης, ἥν μόνην φασὶν εἶναι κακὸν οἱ ἀπὸ Στοᾶς) mag mit eingewirkt haben.

Ebenso ersetzt Philon den Terminus ἄγνοια — auch hier in Anlehnung

korrespondierenden Begriff der Nüchternheit pflegt Philon nicht bloß die körperliche Askese, sondern gleichzeitig auch die geistige Disposition des zur Aufnahme der »Gnosis« Bereiten zu bezeichnen[1]. Dieselbe Doppelbedeutung haben diese Metaphern auch in den »Weckrufen« der hermetischen Missionspredigten zur Gnosis[2]: »Ihr Menschen, Erdgeborene, die ihr euch der Trunkenheit (μέθη) und dem Schlaf hingegeben habt und der Unkenntnis (ἀγνωσίᾳ) Gottes, werdet nüchtern (νήψατε), hört auf, berauscht zu sein und euch an dem Schlaf der Unvernunft zu betören« und: »Wohin treibt ihr, ihr Menschen, ihr Trunkenen (μεθύοντες), die ihr den unvermischten Trank der Unwissenheit (τὸν τῆς ἀγνωσίας ἄκρατον) ausgetrunken habt? Ihr konntet ihn nicht ertragen, sondern müßt ihn nun sogar erbrechen. Stehet fest und nüchtern (στῆτε νήψαντες) und blickt mit den Augen des Herzens aufwärts ... Denn das Übel der Unwissenheit überschwemmt die ganze Erde. Suchet einen Führer, der euch zu den Toren der Gnosis (ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας) geleitet, wo kein einziger trunken (μεθύει), sondern alle nüchtern sind (νήφουσιν) und im Herzen zu dem, der erblickt werden will, aufschauen.« Die engen gedanklichen Beziehungen zwischen den beiden judaisierenden[3] hermetischen

— — —

an die Sprache der LXX (s. oben S. 14, 4) — durch den Begriff ἀπαιδευσία vgl. de ebr. § 6 (zit. S. 3, 2) und § 125 I 376 M εὔχου τῷ θεῷ μηδέποτε ἔξαρχος οἴνου γενέσθαι, τουτέστι μηδέποτε . . ἀφηγήσασθαι τῆς εἰς ἀπαιδευσίαν καὶ ἀφροσύνην ἀγούσης ὁδοῦ (vgl. auch § 138 und § 153 [zit. S. 3 f.]). Auch hier kann eine Formel aus der griechischen philosophischen Literatur (Plat. Leg. 695 B μαινόμενος ὑπὸ μέθης τε καὶ ἀπαιδευσίας) neben der der LXX Vorbild gewesen sein. Daß die ἄγνοια (oder ἀγνωσία) ein »positiver Begriff« ist, der den geistigen Zustand der in der Sünde verstrickten »Weltkinder« bezeichnet, zeigt Reitz. Myst. 292 f. (s. unten S. 89, 3). S. auch W. Bauer zu Ignat. ad Ephes. 19, 3 (Lietzmanns Handb. z. NT Ergänzungs-Bd. II), der den gleichen Sprachgebrauch für die christliche Literatur belegt.

[1] S. oben S. 34, 3. Vgl. auch I Cor 15 $_{34}$ und I Ptr 1 $_{14}$ (Gegensatz von νήφειν und ἄγνοια). Das Wort γνῶσις vermeidet Philon bekanntlich fast durchweg (s. Reitz. Myst. 245, 298 und 317. Kroll, Lehren des Hermes Trismegistos 352. Bousset GGN 1914, 468) und ersetzt es durch ἐπιστήμη. Vgl. de ebr. § 154 und § 158 I 381 M: τῇ ἀγνοίᾳ τὸ ἐναντίον ἡ ἐπιστήμη und de plant. § 98 I 344 M. Quod deus imm. § 143 I 294 M stehen γνῶσις und ἐπιστήμη θεοῦ synonym.

[2] Corp. Herm. I 27 und VII (VIII) 1 f. Die Übersetzung von c. H. I basiert auf dem Text von Reitzenstein-Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus 1921, 159, die von c. H. VII auf Reitz. Poim. 241. Zu den Stellen s. Reitzenstein, Poimandres 241, Ed. Norden, Agnostos Theos 3 f. 29, 292 f.

[3] Scott Hermetica II 7 f. 181 f. stellt die Parallelen zwischen corp. Herm.

Missionspredigten, aus denen die Zitate stammen, und der philonischen Gedankenwelt sind öfters dargestellt und Philons intellektualisierte Frömmigkeit ist von den maßgebenden Forschern in die große religiöse Bewegung, die man Gnosis zu nennen pflegt, einbezogen worden[1]. Innerhalb dieser gnostischen Literatur schließen sich, wie hier nachgewiesen werden soll, die philonische Propagandaschrift de vita contemplativa (= DVC) und die beiden genannten hermetischen Schriften zu einer besonderen Gruppe zusammen. Bei der Interpretation der Schlußpartie der Schrift DVC (S. 31 f.) war darauf hingewiesen worden, wie der Gegensatz zwischen der Trunkenheit der Heiden und der Nüchternheit der Therapeuten sich durch die Argumentationen des ganzen philonischen Traktats zieht. Es genügt nicht, diese Tadelrede gegen die Trunksucht aus der Topik der Diatribe herzuleiten. Wenn Philon gegen die sonstige Art der Diatribe in der Schrift DVC die Polemik gegen die anderen Laster hinter dem Tadel der Trunkenheit und dem Lob der Nüchternheit zurücktreten ließ, so veranlaßte ihn dazu nicht nur kynische Streitmanier, die in diesem Thema einen besonders ergiebigen Stoff für eine durchschlagende Polemik sah, oder gar kulturgeschichtliches Interesse an der Form der Symposien[2], sondern er folgte — wie die Verfasser der beiden

I und VII, der LXX und Philon zusammen. Vgl. auch Reitz., Poimandres 337 (kritischer Apparat), Myst. 292 f. und Reitz.-Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus 15 f. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos 139.

[1] Diese Erkenntnis, die das Fundament der folgenden Untersuchungen bildet, wird vor allem den Forschungen Reitzensteins (Poimandres, Myst. und gelegentliche Bemerkungen in seinen anderen Werken) und Boussets (GGA 1914, 697 f., Pauly-Wiss. s. v. Gnosis und Gnostiker, Kyrios Christos$_2$ praef. p. IX/X) verdankt. Besonders Bousset hat in der für die Forschung auf diesem Gebiete grundlegenden Darstellung des gnostischen Problems, zu der sich seine Kritik an Krolls Buch »Die Lehren des Hermes Trismegistos« erweiterte, (GGA a. a. O.) Philons Beziehungen zur Gnosis charakterisiert.

[2] Philon fügt die Schilderung der griechischen Symposien ein, um sie mit den therapeutischen kritisch zu vergleichen (DVC § 40 und 64). Die Beschreibung der Symposien und gemeinsamen Zusammenkünfte war ein fester Topos in der antiken Ethnographie. Äußerlich ordnet sich dieser philonische Abschnitt auch als ethnographischer Exkurs in die Schilderung des therapeutischen Bios ein (über den ethnographischen Charakter der Schrift DVC s. oben S. 31, 4), inhaltlich unterscheidet er sich von den ethnographischen Parallelen dadurch, daß Philon in die Darstellung schärfste, von kynischen Gesichtspunkten bestimmte Kritik einfließen läßt (vgl. DVC § 64 das Urteil über die griechischen Symposien als »voller Possen, die in sich selber das Beweismaterial gegen sich enthielten« und viele andere Stellen). Auch die

hermetischen Schriften — den großen Vorbildern eines festen Typus der religiösen Propagandarede, in denen die beiden Motive von der Nüchternheit und Trunkenheit konstant waren[1]. Von hier aus fällt ein Licht auf die religiöse Tendenz der Schrift DVC überhaupt. Philon schildert in der Schrift (ebenso wie die Hermetiker) die Träger einer neuen »Gnosis« und ruft die Welt aus dem Rausch der Unwissenheit zur Nacheiferung des nüchternen therapeutischen Lebens auf[2]. Seine Schilderung der in einer Trunkenheit befangenen Menschheit variiert das gleiche Thema, das das von gnostischen Gedanken beeinflußte Logion Jesu mit den Worten:

für eine ethnographische Darstellung zu allgemeine Gegenüberstellung der therapeutischen Sitten (s. § 48 τὴν . . πανταχοῦ διάθεσιν) mit denen der »Welt« und die Schwarzweißzeichnung in der Synkrisis lehren, daß Philon sich hier nicht von kulturgeschichtlichen, sondern rein ethischen Gesichtspunkten leiten läßt. (Vgl. das oben S. 77 zitierte Logion Jesu: ». . Ich fand Alle trunken . .« und die S. 74 zitierte Stelle aus corp. Herm. VII 2: »Das Übel der Unkenntnis überschwemmt die ganze Erde«.)

[1] S. Ed. Norden, Agnostos Theos 3 f. 295 f. u. ö. Diese Einordnung des Traktats DVC in die religiöse Propagandaliteratur schließt die Zugehörigkeit der Schrift zum ethnographischen Genos (s. oben S. 31, 4) keinesfalls aus. Es ist ein Unterschied, wenn die hellenistische wissenschaftliche Bios-Forschung das Leben einer »barbarischen« orientalischen Priesterkaste zum Objekt ihrer Darstellung wählt oder auch hellenistische Moralphilosophen das reine Bild des Bios einer »primitiven« Volksgemeinschaft der corrupta aetas als Sittenspiegel vorhalten und wenn Philon in der traditionellen Form dieses literarischen Genos als Jude das Leben einer Sekte jüdischer Schriftgelehrter schildert. Hier ist die Form Mittel zum Zweck der Propaganda unter den literarisch gebildeten griechischen Kreisen. Natürlich tritt die Missionstendenz unter dem Zwang der festen Form zurück und liegt nicht so offen zu Tage wie in den hermetischen Schriften. (Doch vgl. DVC § 10 f.)

Es muß gegen eventuelle Mißverständnisse noch betont werden, daß Philon hier nicht etwa als Therapeut angesehen wird. Er brauchte das ebensowenig zu sein wie Essener, als er deren Bios beschrieb. Inwieweit er allerdings mit dem Traktat über die Wirkung einer Erbauungsschrift hinaus praktische Missionsabsichten verfolgte, entzieht sich der Feststellung.

[2] In seinen exegetischen Schriften nimmt Philon bekanntlich oft die Haltung des Propheten ein, der der Gemeinde die Mysterien der in der Tora verborgenen wahren Philosophie enthüllt. (S. Bousset-Greßmann 450 f. Reitz. Poimandres 204, 1. Myst. 65. Leisegang 159 f. 172 f.). Auch in seinen exoterischen Schriften, zu denen DVC gehört, mit denen er sich an die griechisch sprechende Welt wendet, will er — mit den Worten des Poimandrestraktats gesagt (§ 29) — »die Worte lehren, wie und auf welche Weise die Menschen gerettet werden könnten«, . . . (§ 26) »damit das Menschengeschlecht durch ihn von Gott gerettet würde«.

ἔστην ἐν μέσῳ τοῦ κόσμου . . . καὶ εὗρον πάντας μεθύοντας καὶ οὐδένα εὗρον διψῶντα ἐν αὐτοῖς anschlägt[1].

Außer diesen Übereinstimmungen allgemeinerer Natur ist besonders die Ähnlichkeit zwischen den Schlußteilen des philonischen Traktats und des hermetischen Poimandres auffällig. Den Abschluß der philonischen Schrift bildet die Schilderung der Ekstase der Therapeuten während der Pannychis. In diesem Zustand der verzückten Gottesschau[2], der mit einem göttlichen Rausch verglichen wird, verharren sie bis zur Frühe. Es folgt ein Morgengebet beim Aufgang' der Sonne[3] um »Segen für den kommenden Tag, um Wahrheit und Scharfblick des Verstandes.« Danach ziehen sie sich zurück und gehen ihrer gewohnten philosophischen Beschäftigung nach. Im letzten Teil des Poimandres, der hiermit zu vergleichen ist, berichtet der bekehrte Prophet von seiner Belehrung durch den Nous und seiner Mission unter den Menschen. Nach seinem Mahnruf, aus der Trunkenheit und dem Schlaf zu erwachen, wird erzählt, wie die Menschen sich um ihn scharen, um der rettenden Weisheitslehre teilhaftig zu werden. Er fährt fort: καὶ ἔσπειρα αὐτοῖς τοὺς τῆς σοφίας λόγους καὶ ἐτράφησαν ἐκ τοῦ ἀμβροσίου ὕδατος. Er vergleicht die Worte seiner Weisheit mit dem Unsterblichkeit bringenden Wasser und ihre Wirkung mit einer physischen Sättigung. Der Abend ist herangebrochen, der Prophet lehrt die neu versammelte Gemeinde ein Gebet, das sie künftig beim Untergang der Sonne sprechen soll. Danach kehren alle zu ihrem gewohnten nächtlichen Ruhelager zurück (καὶ ἀναπληρώσαντες τὴν εὐχαριστίαν ἕκαστος ἐτράπη εἰς τὴν ἰδίαν κοίτην). Der Prophet bleibt allein in ekstatischer Erregung,

[1] Schon Reitzenstein (Poimandres 240 f.) stellt die beiden hermetischen Stellen mit dem Logion Jesu zusammen. Es ist meines Wissens bisher noch nicht darauf hingewiesen worden, daß mit dem μέσον τοῦ κόσμου Jerusalem gemeint ist. Aus Roschers reichhaltigen Materialsammlungen über die antiken Omphalosvorstellungen (Abhdlg. d. sächs. Akad. XXIX 9, 1913, 24 f. und Nachträge in XXX 1, 15 f.) ist zu ersehen, daß im antiken Judentum und Christentum die Vorstellung von Jerusalem als Mitte der Erde oder der Welt verbreitet war. Die Rede, die mit dem erhaltenen Logion begann, war vielleicht als eine vor dem sündigen Jerusalem in letzter Stunde gehaltene Offenbarungspredigt gedacht. Vgl. Ev. Joh 7_4 12_{31} 17_{23} und $_{25}$ und besonders 7_{37}: Ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς εἱστήκει ὁ Ἰησοῦς (in Jerusalem) καὶ ἔκραξε λέγων· ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω.

[2] Vgl. auch DVC § 12 II 473 M.

[3] Es handelt sich nicht um eine Anbetung der Sonne, sondern um ein Morgengebet, das mit Tagesanbruch gesprochen wird.

richtet an Stelle des blutigen Opfers ein Gebet als λογικὴ θυσία [1] an den Gott und fleht ihn an, in der Gnosis bewahrt und in der Kraft, des Gottes Wahrheit zu verkünden, gestärkt zu werden[2].

Ein Vergleich zwischen der philonischen und hermetischen Partie zeigt folgende Ähnlichkeiten: Therapeuten und Hermetiker senden nach Empfang der Gnosis ein Gebet an die Sonne und lösen danach ihre heilige Zusammenkunft auf. Beide Male wird der Empfang der Gnosis mit einem Trunk verglichen[3]. Die Rolle, die der Mahn- und Weckruf im Poimandrestraktat spielt, übernimmt bei Philon die Kontrastierung der Unwissenden und Trunkenen mit den nüchternen und wachen Therapeuten, die sich durch das ganze Werk zieht[4], und die »Lehre« der jüdischen Sekte, zu deren Nacheiferung Philon ebenso wie der hermetische Prophet[5] aufruft, ist in der ganzen Darstellung des therapeutischen Bios enthalten. Die Differenz, die darin zu bestehen scheint, daß die Hermetiker die untergehende, die Therapeuten die aufgehende Sonne anbeten, schwindet mit der Feststellung, daß sowohl Therapeuten wie Hermetiker nach anderen Zeugnissen[6] täglich bei aufgehender und untergehender Sonne zu beten pflegen. Anders ist der Unterschied in der Zeiteinteilung und auch die verwandte Abschlußformel in beiden Schriften, in der berichtet wird, wie die Anhänger der beiden Sekten sich nach vollendetem Gebet zu ihrer gewohnten Beschäftigung zurückziehen, zu beurteilen. Ein Vergleich zwischen der bei Jamblich de vit. Pyth. erhaltenen Beschreibung der täglichen Beschäftigung der pytha-

---

[1] Eine ausdrückliche Polemik gegen das blutige Kultopfer und die Aufforderung zur λογικὴ θυσία fehlt bei Philon in der Schrift DVC, doch tritt in der Aufzählung der therapeutischen Riten an die Stelle des kultischen blutigen Opfers ein Dankhymnos als Opfer im Geiste. Philons prinzipielle Stellung zum Opferkult deckt sich mit der der Hermetiker, vgl. z. B. de plant. § 126 I 348 M (zit. bei Kroll a. a. O. S. 334), wo er sagt, man dürfe Gott nicht durch Opfer verehren, sondern nur durch Lobeshymnen (δι' ἐπαίνων καὶ ὕμνων), die der reine Nous anstimmt.

[2] Vgl. Poimandres § 29.

[3] Die Bedeutung dieser Übereinstimmung wird weiter unten (S. 90 f.) in einem größeren Zusammenhang festgestellt werden.

[4] S. DVC § 10/1 und die oben (S. 33 f.) zitierten Stellen.

[5] S. Poimandres § 29: οἱ δὲ παρεκάλουν διδαχθῆναι . . . ἐγὼ δὲ . . καθοδηγὸς ἐγενόμην τοῦ γένους τοὺς λόγους διδάσκων . .

[6] S. DVC § 27, corp. Herm. XIII (XIV) 16, Ps. — Apuleius Asclepius c. 41 ed. Thomas; vgl. Reitz. Archiv f. Relig. VII 394, 2 und Kroll 332, wo versehentlich die Essäer statt der Therapeuten genannt werden.

goreischen Sekte, der des essenischen Bios bei Josephus und der christlichen Agape bei Tertullian mit der des therapeutischen Lebens zeigt, daß Philon — wie die genannten Autoren — eine im großen und ganzen feste, im einzelnen natürlich variable literarische Form zum Muster hat, nach der der Bios einer Sekte entsprechend dem chronologischen Ablauf ihrer Tagesbeschäftigung dargestellt zu werden pflegte[1].

[1] Die Abschlußformel lautet bei Jambl. de vit. Pyth. c. 21 (100) Nauck: τούτων δὲ ῥηθέντων (sc. das Gebet nach dem Mahl) ἀπιέναι ἕκαστον εἰς οἶκον, bei Jos. bell. II § 129: καὶ μετὰ ταῦτα (sc. nach dem Morgengebet) πρὸς ἃς ἕκαστοι τέχνας ἴσασιν ὑπὸ τῶν ἐπιμελητῶν διαφίενται, und nach dem Tischgebet (§ 131) ἔπειτα . . ἐπ' ἔργα μέχρι δείλης τρέπονται, bei Tertull. apolog. c. 39: Inde (nach dem Tischgebet) disceditur . . ad . . curam modestiae et pudicitiae und bei Philon DVC § 89: καὶ μετὰ τὰς εὐχὰς εἰς τὰ ἑαυτῶν ἕκαστος σεμνεῖα ἀναχωροῦσι, πάλιν τὴν συνήθη φιλοσοφίαν ἐμπορευσόμενοι καὶ γεωργήσοντες. Bei allen vier Autoren beschließt also die Schilderung des Gebets die Beschreibung. (Andere Übereinstimmungen können hier nicht behandelt werden.) Die Unterschiede in der Tendenz der verglichenen Partien liegen offen zutage: Jamblichos (d. h. seine Quelle Aristoxenos, vermittelt durch Nikomachos, s. E. Rohde, kl. Schr. II S. 141 f. vgl. auch Antonios Diogenes bei Porph. vit. Pyth. c. 32 f.) schildert einen gewöhnlichen Tag im Leben der pythagoreischen Sekte, Philon den Hauptfesttag der Therapeuten, wobei er die asketischen Eigentümlichkeiten der Riten heraushebt, Josephus das Tagewerk der Essener unter religiösen Gesichtspunkten, Tertullian die christliche Agape. Im Mittelpunkt steht bei allen vier die Schilderung eines Kultmahls. In den Einzelheiten ist natürlich jeder Bericht ganz individueller Natur. Dagegen ist die feste chronologische Form im Aufbau der Darstellung der Bioi nicht zu verkennen.

Der Poimandrestraktat, der die Prophetenweihe und daran anschließend die Entstehung der hermetischen Sekte, also keine regelmäßige Handlung der Hermetiker, sondern ein einmaliges Ereignis darstellt, kann schon infolge dieser Verschiedenheit in keine formal-kompositionelle Beziehung zur Schrift DVC gebracht werden. Mit dem Schluß des Poimandres berührt sich übrigens wieder der des hermetischen, in Dialogform gehaltenen Traktats Asclepius, in dem die Belehrung dreier Schüler durch Hermes Trismegistos berichtet wird. Hermes schließt die Belehrung seiner Schüler im Adyton mit den Worten: „Ich habe zu euch über die Einzelheiten gesprochen . . . Jetzt bleibt uns nur noch übrig, Gott zu preisen und zu danken und uns der Pflege des Körpers zuzuwenden. Denn wir haben uns, während wir uns über göttliche Dinge besprachen, genügend gleichsam mit geistiger Nahrung (animi pabulis) gesättigt." Sie treten aus dem Heiligtum, und zu der untergehenden Sonne gewendet, senden sie an Stelle eines Opfers auf Befehl des Gottes als λογικὴ θυσία ein Gebet zum Himmel. Mit den Worten: „Nachdem wir dieses gebetet hatten, wandten wir uns zu einer reinen, ohne Fleisch zubereiteten Mahlzeit" schließt der Traktat. Er gehört, wie mir F. Bräuninger gezeigt hat, einem anderen literarischen Typus als der Poimandres — nämlich dem der Offenbarungsschrift (ebenso wie corp.

Schließlich wird die Verwandtschaft Philons mit den Hermetikern durch die Vermutung Reitzensteins bestätigt, daß in den Worten des Gebets der Therapeuten um εὐημερία, ἀλήθεια und ὀξυωπία λογισμοῦ sich der ins Philosophische übertragene religiöse Terminus γνῶσις verberge[1]. Da Reitzenstein diese richtige Behauptung durch keinen speziellen Beweis sichert, soll dieser hier nachgeholt werden. Philon, der bekanntlich die Formel γιγνώσκειν θεόν selber meidet, spricht dafür ständig[2] vom βλέπειν, ὁρᾶν, θεᾶσθαι, θεωρεῖν, νοεῖν θεόν und statt von γνωστικοί von ὁρατικοί, φιλοθεάμονες etc. Wenn er also DVC § 11 sagt: τὸ δὲ θεραπευτικὸν γένος βλέπειν ἀεὶ προδιδασκόμενον τῆς τοῦ ὄντος θέας ἐφιέσθω καὶ τὸν αἰσθητὸν ἥλιον ὑπερβαινέτω, so ist deutlich, daß er mit der ὀξυωπία λογισμοῦ die Fähigkeit zur γνῶσις meint[3]. Weiter erklärt er die εὐημερία, die ja an sich einen wichtigen Topos jedes Morgengebetes bildet, im § 27, wo er von dem ständigen Sonnenaufgangsgebet der Therapeuten spricht, durch die Worte φωτὸς οὐρανίου τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἀναπλησθῆναι. Corp. Herm. V 2 macht deutlich, daß Philon hier den gnostischen φωτισμός[4] be-

Herm. XIII) — an. Die Ähnlichkeit mit dem Poimandres erstreckt sich, abgesehen von gedanklichen Kongruenzen, die sich aus der Zugehörigkeit beider Schriften zur hermetischen Gnosis erklären, auch darauf, daß der Verfasser des Dialogs Asclepius ebenfalls *die Zeiteinheit* eines Tages wahrt und seinen Traktat mit dem Abendgebet schließt. Aber auch hier sind die Gründe verschiedene, denn der Autor des Asclepius ahmt die klassischen Vorbilder des Dialogs nach. So geben z. B. die einzelnen *Bücher* ciceronischer Dialoge die *Gespräche* der einzelnen Tage wieder (vgl. Tusc. I § 8: dierum quinque scholas . . . in totidem libros contuli und I § 119: sed nunc quidem valetudini tribuamus aliquid vgl. dazu Ascl a. a. O.: ad curam *corporis redeamus*). In der Schrift de *legibus*, die *mit* Platons Gesetzen konkurrieren soll, bezieht sich Cicero II § 69 für die Tageseinteilung des Dialogs ausdrücklich auf die Nomoi, und auch sonst wird oft der Anbruch des Abends als Grund für die Beendigung eines Gesprächs angeführt. (S. R. Hirzel, Der Dialog 1895 I 534 f., der Tacitus' Dialogus, Lukians Anacharsis, Cic. de nat. deor. III 94 zitiert, aber die Geschichte des Motivs nicht weiter verfolgt hat.)

[1] S. Reitz. Myst. 244 f. 317 f.

[2] S. Reitz. *298 f. 317 f. Kroll* a. a. O. 352 (s. oben S. 34, 3).

[3] Diejenigen hermetischen Traktate, die wie Philon das Wort γνῶσις meiden, sprechen ganz analog Philon — platonisierend — von den ὀφθαλμοὶ τοῦ νοῦ der Gnostiker, s. F. Bräuninger a. a. O. S. 5 f.

[4] Reitz., Myst. 292: »Das Bild für die γνῶσις ist immer das Licht und keine Wendung häufiger als τὸ τῆς γνώσεως φῶς.« Vgl. auch Kroll 375. W. Bousset Kyrios Christos$_2$, 172 ff. GGA 1914, 718 f., Wetter, Phos. *Der dritte Begriff im Gebet* ἀλήθεια bezeichnet bei Philon wie in der gesamten jüdischen Literatur

zeichnen will. Auch das Schlußgebet des Propheten im Poimandres § 32 enthält die ausdrückliche Bitte um Gnosis[1]. Eine schlagende Parallele zu dem Gebet der Therapeuten bietet das Schlußgebet nach der Katechumenentaufe im 7. Buch der apostolischen Konstitutionen c. 45: δός μοι σῶμα ἄσπιλον, καρδίαν καθαράν, νοῦν ἐγρήγορον, γνῶσιν ἀπλανῆ, πνεύματος ἁγίου ἐπιφοίτησιν πρὸς κτῆσιν καὶ πληροφορίαν τῆς ἀληθείας. Wenn, was sehr wahrscheinlich ist, aber nicht strikt bewiesen werden kann, dieses Gebet ebenso wie const. apost. VII c. 33—39 und Partien des 8. Buches aus einer Gebetssammlung jüdisch-hellenistischer Kreise stammt, so besäßen wir in ihm eine Parallele aus dem gleichen Kulturkreis, aus dem Philon selber stammt; auf jeden Fall illustriert es den »gnostischen« Grundcharakter des Therapeutengebets[2].

ganz allgemein den Inbegriff alles heiligen Wissens. (Siehe A. v. Harnack, Terminologie der Wiedergeburt, Texte und Untersuchungen 42, 3 S. 126 f.) Er kann natürlich nur in Verbindung mit den beiden anderen Worten des Gebetes als Umschreibung des Gnosisbegriffs aufgefaßt werden. Pls Rom 2, 20 stehen γνῶσις und ἀλήθεια in der Aufzählung der Prädikate jüdisch-hellenistischer Weisheitslehrer verbunden (s. Norden Agn. Th. 296 f.), desgleichen bei Clem. Alex. strom. 7, 7, 43, 6, wo — wie bei Philon DVC — das Gebet bei Sonnenaufgang als gnostisches Symbol gedeutet wird.

[1] Die Erzählung im Poimandres vom Gebet, das den Mysten nach dem Empfang der Gnosis mitgeteilt wird und das sie von jetzt ab täglich morgens und abends unter Beachtung bestimmter Zeremonien sprechen sollen, und andere Motive in den hermetischen Schriften weisen, wie Bousset (GGA 1914, 737 f.) erkannt hat, auf Übungen praktischer Frömmigkeit der Hermetiker hin, die eine Schulgemeinde hermetischer Gnostiker zur Voraussetzung haben müssen. In den hermetischen Schriften liegt die Literatur dieser Sekte vor, die durch Darstellung ihrer Lehre für ihren Glauben in der gebildeten Welt Propaganda trieb. Die gleiche Missionstendenz bestimmt auch die philonische Schrift DVC.

Es ist natürlich immer zu berücksichtigen, daß viele nicht genuin jüdische Elemente in der Beschreibung des Bios der therapeutischen Sekte erst durch die philonische Deutung therapeutischer Bräuche und Vorstellungen hineingekommen sein können (s. Wendland, Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben, 750). Jedoch kann heute, nachdem die religionsgeschichtliche Forschung die Existenz einer jüdischen Gnosis um den Beginn unserer Zeitrechnung immer schärfer herausgearbeitet hat, mit viel größerer Sicherheit als früher behauptet werden, daß die von Philon so stark betonte mystisch-gnostische Grundtendenz der Therapeutensekte der Wirklichkeit entsprochen haben wird.

[2] Bousset (GGA 1915, 435 f.) hat die glänzende Entdeckung gemacht, daß der Partie der const. apost. VII 33—39 eine Gebetsammlung jüdisch-hellenistischer Kreise gegen Ende des II Jhs. p. Chr. zugrunde liegt, und im ein-

Nachdem der gnostisierende Charakter der jüdischen Therapeutensekte deutlich hervorgetreten ist, ergibt sich eine eindeutige Erklärung für die Entstehung des philonischen Oxymoron. Aus dem Gegensatzpaar μεθύειν und νήφειν, mit dem in der religiösen Propagandaliteratur der Zeit γνῶσις und ἀγνωσία symbolisiert wurden, formte Philon einen neuen oxymorischen Begriff, mit dem er zugleich seine Opposition gegen die μέθη τῆς ἀγνωσίας wie den mystischen Charakter der »νηφάλιος γνῶσις«[1] bezeichnete.

Diese Deutung wird durch ein wichtiges Zeugnis aus den Oden Salomos, einer Sammlung religiöser Dichtungen des II Jh. n. Chr. in syrischer Sprache aus dem Kreise judaisierter Gnostiker, bestätigt[2]. In dem 11. dieser hymnischen Gesänge schildert der

zelnen gezeigt, wie diese jüdische Gebetsammlung für die christlichen Katechumenen übernommen und durch Anweisungen für die christliche Taufe ergänzt wurde. Innerhalb dieser Taufanweisungen, die im wesentlichen praktischen Inhalts sind und typische christliche Gedanken in einfacher Form wiedergeben, ist dieses oben zitierte Gebet das einzige Stück, das die gleichen spiritualistischen Motive wie die als jüdisch erkannten Gebete enthält. (Das Trinitätsbekenntnis c. 39, das ähnlichen Wortlaut hat, ist viel konkreter und dogmatisch gebunden.) Man wird also annehmen können, daß der christliche Überarbeiter dieser Schlußpartie des 7. Buches auch hier noch Motive jüdischer Herkunft verwandte. (Solche Einarbeitungen jüdischer Gebete und Gebetformeln hat Bousset an mehreren Stellen der const. apost. außer VII 33—39 nachgewiesen.) Die Parallele aus Philon würde ein weiteres Indiz für die jüdische Herkunft sein, da schon Bousset die durchgängigen geistigen Beziehungen dieser jüdisch-hellenistischen Gebete zu Philon aufzeigte.

Bousset hat übrigens ein Argument zur Stützung seiner These vom jüdischen Ursprung der Partie c. a. VII 33—39 übersehen. Die apologetischen Worte VII 36: »Du befahlst den Sabbath zu halten, nicht um einen Vorwand zur Untätigkeit (πρόφασιν ἀργίας) . . . sondern einen Anlaß zur Frömmigkeit zu geben« setzen — ebenso wie die Parallele aus Philon de spec. leg. II § 60 II 281 M, die Bousset zitiert — die »heidnischen« Angriffe auf die Sabbathruhe der Juden als schlaffe Untätigkeit voraus. (S. z. B. Seneca de superstitione ap. Aug. civ. dei VI 11 u. Tac. hist. V 4)

[1] Es sei erlaubt, die oben (S. 74) zitierten Worte aus corp. Herm. VII in diesen Begriff zusammenzuziehen.

[2] Eine allgemeine Charakteristik der Oden geben A. v. Harnack, Ein jüd.-christl. Psalmbuch aus dem I Jh., Texte und Untersuchungen 35, 4, 1910 und H. Greßmann, der in den NTlichen Apokryphen von E. Hennecke (2. Aufl. S. 437 f.) eine schöne, aber für die vorliegende Untersuchung zu freie Übersetzung mit kurzem Kommentar und Literaturnachweis bietet. Die abschließende Textkonstitution gibt der Entdecker des Textes R. Harris zusammen mit Mingana (The Odes and Psalms of Solomon, Manchester 1916.

Dichter seinen Aufstieg auf dem Wege der Gnosis und die mystische Empfängnis der göttlichen Erkenntnis mit folgenden Worten:

v. 1 Mein Herz ward beschnitten
und seine Blüte erschien.
Die Gnade (χάρις) wuchs in ihm
und brachte Früchte dem Herrn.

v. 2 Denn der Höchste beschnitt mich durch seinen heiligen Geist
und öffnete meine Nieren für sich
und füllte mich aus mit seiner Liebe.

v. 3 So ward seine Beschneidung mir zur Rettung (σωτηρία).
Ich eilte auf dem Wege seines Heils (ὁδὸς τῆς σωτηρίας),
auf dem Wege der Wahrheit (ὁδὸς τῆς ἀληθείας).

v. 4 Vom Anfang bis zum Ende
empfing ich seine Erkenntnis (γνῶσις).[1]

v. 5 Ich ward fest auf dem Fels der Wahrheit,
wohin er selbst mich gestellt hatte.

1920). Der Kommentar zum Text ist unzureichend (Harris ignoriert gnostische Einflüsse und glaubt mit einer Erklärung der Oden nur aus der jüdischen und christlichen Literatur auszukommen). Eine wortgetreue Übersetzung geben Ungnad und Staerk in Lietzmanns Kleinen Texten Nr. 54, den Versuch einer griechischen Rückübersetzung macht W. Frankenberg, Das Verständnis der Oden Salomos, 1911. Ich konnte den syrischen Text mit Prof. Mittwoch und Prof. Schaeder durchsprechen und gebe oben eine möglichst wortgetreue Übersetzung in Anlehnung an Ungnad-Staerk und Greßmann mit Rückübersetzung der wichtigsten Termini ins Griechische. Die Frage, ob die Oden aus dem Griechischen übersetzt oder in der Originalfassung erhalten sind, ist wohl zugunsten der letzten Auffassung entschieden. (S. zuletzt Harris a. a. O. II introduction c. XIII 138 f.). Für die vorliegende Untersuchung ist die Frage irrelevant, da darüber völlige Einigkeit herrscht, daß der Verfasser in beiden Sprach- und Kulturkreisen lebte und die Termini und Gedanken der griechisch schreibenden Gnostiker in sich aufgenommen hat.

[1] Das Stichwort γνῶσις wird v. 4 ausdrücklich genannt, es wechselt hier wie auch sonst in den Oden mit Begriffen wie »Wahrheit, ewiges Leben (ζωή), Heil«. (Stellensammlung s. Harris a. a. O. II 133 f. introduction s. v. »truth, light, way, salvation« und im Kommentar zu Ode Sal. 7, 7). Vgl. Harnack, Terminologie der Wiedergeburt usw., Texte und Untersuchungen 42, 3, 1918 S. 126 f. und Bauer zu Ev. Joh 6 $_{69}$.

Zur Vorstellung von der Gnosis als Weg s. Reitz. Myst. 295, Kroll 380 f. Bauer zu Ev. Joh 14 $_{6}$. Vgl. auch Philon, Quod deus etc. § 143 I 294 M (zit. bei Kroll 382): »Wisse, daß der Weg, der zu Gott führt, . . die Weisheit ist . . . Das Ende des Weges ist aber die Erkenntnis Gottes (γνῶσίς ἐστι καὶ ἐπιστήμη θεοῦ). Diesen Pfad haßt . . jeder Freund des Leibes . . .« und Od. Sal. 7, 13. 33, 8. 38.

v. 6 Wasser des Logos (ὕδατα λογικά)[1] kam meinen Lippen entgegen[2]
aus des Herrn Quell überreich (ἐκ πηγῆς κυρίου ἀφθόνως)[3].

---

[1] Bis auf Frankenberg (a. a. O. S. 13) haben alle Erklärer die syrischen Worte ܡܝ̈ܐ ܡܡܠܠܐ als ὕδατα λαλοῦντα verstanden und dabei auf das »redende Wasser« der heiligen Quellen, durch dessen Genuß den Propheten des Apoll die Zunge zu weissagender Rede gelöst wurde, hingewiesen. (S. Anacreont. 12, 6 ed. Preisdz: Φοίβου λάλον πιόντες ὕδωρ μεμηνότες βοῶσι, Stat. Silv. I 2, 6 und 259). Greßmann spricht sogar von einem »Helikonquell« der Gnosis. Man wagte diese doch sehr fern liegende Parallele allerdings nur heranzuziehen, weil man bei Ignatius die gleiche Vorstellung vom redenden Wasser vorzufinden glaubte. Diese Bezugnahme auf Ignat. Rom. 7, 2: »Denn lebend schreibe ich euch, voll heißer Sehnsucht nach dem Tode. Meine (Welt-)Liebe ist gekreuzigt worden, und nicht ist in mir ein Feuer, das mit Materie genährt werden will, wohl aber Wasser, das lebendig ist und in mir redet (ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοί), inwendig zu mir sprechend: Komm her zum Vater!« beruht auf einer Fehldeutung der Stelle. Denn das Wasser ist hier Bild für den Geist wie Ev. Joh 4 $_{14}$: »Das Wasser, das ich ihm geben werde, wird in ihm werden (γενήσεται ἐν αὐτῷ) ein Quell von Wasser, das fürs ewige Leben sprudelt (vgl. Bauer z. St.)«. Dieser Geist spricht aus dem Menschen, der Pneumatiker und Feind der Materie ist, vgl. Pls Rm 8 $_{9}$: »Ihr aber seid nicht im Fleisch, sondern im Geist, wenn anders der Geist Gottes in euch wohnt (οἰκεῖ ἐν ὑμῖν).« Vgl. auch ep. Barnab. 16, 10, s. A. Deißmann, Die NTliche Formel »in Christo Jesu«, Marburg 1892, 91 f. An Stelle des gewöhnlichen Gegensatzpaares Fleisch — Pneuma steht bei Ignatius Feuer — Wasser, wobei das Feuer die Materie, das Wasser das Pneuma symbolisiert.

Prof. E. Mittwoch und Prof. Schaeder bestätigten mir, daß das syrische Original die Gleichsetzung mit ὕδατα λογικά sprachlich ebenso wie ὕδατα λαλοῦντα erlaube, und diese Deutung scheint mir, da sie ohne Zuhilfenahme von Vorstellungen aus der apollinischen Mantik mit Gedanken operiert, die aus dem gleichen Literaturkreis wie die Oden Salomos stammen, vorzuziehen zu sein. Denn analog einem λογικὸν ὕδωρ, mit dem der Sterbliche die Gnosis in sich aufnimmt, spricht der Verfasser des ersten Petrusbriefes (2 $_{8}$) von einem λογικὸν γάλα, dessen Genuß den »Wohlgeschmack« Gottes vermittelt. Reitz. Myst. 329 ff. weist nach, daß das Adjektiv in ep. Ptr. »vergeistigt« (im Sinne von »göttlich«) bedeute. Λογικός als Adjektiv zur πηγὴ κυρίου, deren Wasser die Trunkenheit des »Wissens« verleiht, gibt einen guten Sinn. Über die Logoslehre des Odendichters s. Harris a. a. O. II introduction S. 92 ff. und S. 135 (Stellensammlung) sowie im Kommentar zur Ode 12 (auf den Logos), vgl. auch Ode 16 und 20, 2 (über die λογικὴ θυσία).

[2] Das Gleichnis vom Quell ist an das Bild vom Felsen fast assoziativ angefügt. Seit der biblischen Erzählung vom Fels in der Wüste, der den dürstenden Kindern Israels Wasser spendet (vgl. LXX Ex 17 $_{6}$ Num 20 $_{11}$ Dtn 8 $_{15}$ Jes 48 $_{21}$), sind die beiden Bilder in der jüdischen Poesie eng verbunden, und auch Philon — wie Paulus (s. oben S. 30) — vereinigt sie in seiner allegorischen Erklärung. Vgl. leg. all. II § 86 I 82 M.

[3] S. oben S. 13, 1 zu Philon. Vgl. auch Od. Sal 3, 6: »Wo seine Ruhestatt ist, da weile ich auch. Ich werde dort kein Fremdling (zum Aus-

v. 7. Ich trank und ward trunken (ἔπιον καὶ ἐμεθύσθην)
von dem lebendigen (ζώντων) Wasser, das nicht stirbt (ἀθανάτων)[1].
v. 8 Doch meine Trunkenheit (μέθη) war nicht die der Unwissenheit
sondern ich verließ die Nichtigkeit . . . (ἀγνωσίας)[2],
v. 10 Ich ließ die Torheit auf der Erde liegen,
indem ich sie auszog und von mir warf.
v. 11 Der Herr erneuerte mich durch sein Kleid
und schuf mich neu durch sein Licht.[3]

Der Empfang der Gnosis wird mit einem berauschenden Trunk aus der Quelle des Herrn verglichen. Die Trunkenheit, die dieses göttliche Wasser bewirkt, wird in scharfen Gegensatz zur μέθη τῆς ἀγνωσίας gestellt, denn sie ist, wie zu ergänzen ist, eine μέθη τῆς γνώσεως[4]. Diese Folgerung wird vom Dichter nicht ausgeführt, da die hymnische Rede zu einer anderen Vorstellung hinübergleitet[5], sie ist aber berechtigt, da sie nur in posi-

druck Dibelius im Handbuch z. NT 12² 1927 zu Eph 2 $_{17}$) sein; denn es gibt keinen Neid beim Herrn«.

[1] Das gewöhnliche Beiwort ist ἀέναος. Zu ἀθάνατος vgl. Od. Sal. 6, 18 und act. Thom. 25 (s. unten S. 91, 2).

[2] Zur »Trunkenheit der Unwissenheit« vgl. Od. Sal. 38, 12 f.

[3] Vgl. Reitz. Myst. 292.

[4] Harris zitiert zur Erklärung die Psalmenstelle LXX 35 (36) $_9$: »μεθυσθήσονται ἀπὸ πιότητος τοῦ οἴκου σου, καὶ τὸν χειμάρρουν τῆς τρυφῆς σου ποτιεῖς αὐτούς, ὅτι παρὰ σοὶ πηγὴ ζωῆς« und bemerkt: »Here we have clearly the key of the Odists expression«. Er hat dabei völlig übersehen, daß μεθύειν in der Psalmenstelle synonym mit dem Verbum ποτίζειν des Parallelglieds steht und »tränken« bedeutet (s. oben S. 15, 2). Die Gleichnisse des Psalmisten schildern zudem die realen Vorzüge der Gotteshilfe in sinnlichen Bildern, während der Odendichter den spirituellen Vorgang der Gotteserkenntnis im Bild von der geistigen Trunkenheit festhalten will (s. oben S. 15). Die Erklärung Harris' zeigt deutlich, zu welchen Fehldeutungen bei der Erklärung der Oden die Ignorierung des gnostischen Elements führt. Die von Harris angeführte Stelle über die μέθη νηφάλιος aus Kyrillos von Jerusalem, der im Dogmenkampf des IV Jhs. Anhänger des Eusebius war, hängt letztlich von Philon ab. S. u. II. Teil d. U. Sie lautet [Catechesis XVIII de spiritu sancto II 19; Migne 33, 998f. (zu Act 2 $_{13}$f. s. oben S. 5, 3)]: »Sie sind nicht trunken, wie ihr annehmt, sondern wie es geschrieben steht: 'Sie werden trunken werden von dem Überfluß deines Hauses usw. (Ps 35 $_9$)'. Sie sind auf nüchterne Weise trunken (μεθύουσι μέθην νηφάλιον), . . . eine Trunkenheit, die der des Körpers entgegengesetzt ist . . . denn diese bewirkt Vergessen des Erkannten, jene aber verleiht sogar die Erkenntnis der bisher nicht erkannten Dinge« (τῶν μὴ ἐγνωσμένων τὴν γνῶσιν χαρίζεται). (Hier wird die nüchterne Trunkenheit ausdrücklich als eine Trunkenheit des Wissens dem Rausch der Unwissenheit gegenübergestellt.)

[5] Ganz ähnlich reihen sich die Metaphern corp. Herm. VII (s. oben S. 74) aneinander. Vgl. jetzt die Stilcharakteristik bei Reitz. Myst.³ 397 f.

tiver Wendung den negativ gefaßten Gedanken[1] darstellt. Da außerdem die Ode überhaupt als Thema die Offenbarung der Gnosis hat und die Trunkenheit hierbei den Zustand des Mysten, der die Gnosis empfangen hat, bezeichnet, folgt auch hieraus, daß der Dichter hier die μέθη τῆς γνώσεως schildert. Damit ist aber auf dem Boden der Gnosis eine schlagende Parallele zur philonischen θεία καὶ νηφάλιος μέθη[2] gefunden, die auch zugleich den Ursprung des philonischen Begriffs erklärt. Denn auch das philonische Oxymoron ist als Gegenbegriff zur Weintrunkenheit, die eine Trunkenheit der Unwissenheit ist, geprägt. Da Philon mit dem Begriff der Nüchternheit implicite die rechte Gotteserkenntnis bezeichnet und auch der Odendichter mit der Trunkenheit den Zustand des erleuchteten Gnostikers umschreibt, so sind μέθη τῆς γνώσεως und μέθη νηφάλιος synonyme Begriffe. Diese Behauptung wird durch eine Betrachtung der anschließenden Odenverse gestützt, in denen der Dichter als Folge des Empfangs der »Erkenntnis« schildert, wie er sich von der Eitelkeit der Welt abwandte, das irdische Kleid der Torheit ablegte und das himmlische Lichtkleid, den pneumatischen Leib, anzog. Daß der Empfang der Gnosis den Verlust des Leibes, des »Gewandes der Unwissenheit«,

[1] Der Gegensatz »Wissen — Unwissenheit« findet sich auch Od. Sal. 7, 21.

[2] Auf die Parallele hat schon Marshall (The Odes and Philon, the Expositor 1911 I 523 f.) hingewiesen, ohne klare Folgerungen aus der Kongruenz zu ziehen. Die Untersuchung Marshalls ist unzureichend, sie begnügt sich mit einer lückenhaften Materialsammlung. Eine nochmalige Behandlung des Themas könnte wichtige Resultate zutage fördern. (Satz für Satz der 11. Ode sind z. B. mit philonischen Parallelen zu belegen.) Die Verwandtschaft zwischen Philon und dem Verfasser der Oden beruht kurz gesagt darauf, daß beide die jüdische Sophiaspekulation in der gleichen mystisch-gnostischen Richtung weiterentwickelten und die biblischen Anschauungen und Metaphern zu gnostischen Symbolen transformierten (s. oben S. 15, 2). Unabhängig von Marshall weist Reitzenstein in einer Anmerkung seines »iranischen Erlösungsmysteriums (S. 145, 3)« anläßlich der Interpretation der 11. Ode auf die philonische Parallele hin. Eine Auseinandersetzung mit seiner Auffassung der Ode, die ohne Behandlung der prinzipiellen Frage nach der Bedeutung des Mandäertums seinen großangelegten religionsgeschichtlichen Theorien nicht gerecht werden würde, kann hier nicht stattfinden. Ich habe es daher vorgezogen, meine Anschauung von dieser Ode hier vorzutragen, ohne auf die Reitzensteinsche Erklärung einzugehen, zumal auch die Gesichtspunkte, unter denen die Ode hier behandelt wird, ganz andere als die seinigen sind. Zum Schluß sei noch betont, daß die vorliegende Interpretation keine lückenlose Einzelerklärung aller Worte und Motive der Ode darstellt, sondern nur die für die Untersuchung wichtigen Begriffe behandelt.

bedingt und zum Pneuma macht, ist eine Grundvorstellung sowohl der Gnosis als auch der philonischen Spekulation[1]. Sowohl der Missionsrede corp. Herm. VII, in der als Vorbereitung zur Gnosis gefordert wird, das »Kleid des Leibes abzureißen«, das daran hinderte, »aufwärts zu blicken«, um »die Schönheit der Wahrheit zu schauen und das Übel des Leibes zu hassen«, als auch der philonischen Lehre von der Körperlosigkeit der vollkommenen Natur[2] liegt die gleiche Anschauung vom Pneumatiker zugrunde. Eine interessante Parallele enthält auch der Bericht des Hippolytos von dem Kultritual der gnostischen Sethianer[3]; nach der Regel dieser Sekte wurde den Mysten bei ihrer Einweihung ein Trunk »lebendigen Wassers« gereicht, der die Gnosis vermittelte, den Verlust des irdischen Leibes und Gewinn des himmlischen zur Folge hatte. Die gleichen Stationen auf dem Weg zur Gnosis schildert auch der Verfasser der Od. Sal. 11. An Stelle der Bilder, die beim Odendichter zur Umschreibung rein spiritueller Vorgänge[4] stehen, erscheinen im sethianischen Zeremoniell reale Kulthandlungen, die den Empfang der Gnosis sinnfällig darstellen. Die Kongruenz der sethianischen Lehre, die ihre Mysten nach dem Empfang der Gnosis und der Befreiung von den Fesseln der Leiblichkeit als Pneumatiker (s. elench. V 21, 6) bezeichnete, mit der philonischen Theorie von den körperlosen Naturen erweist noch einmal die enge Verwandtschaft der philonischen Vorstellung vom vollkommenen Weisheitstypus mit der des gnostischen und pneumatischen Typus[5]. Diese Beziehungen werden durch die oben bei der Analyse der philonischen Stellen gewonnene Erkenntnis, daß mit dem mystischen Terminus »nüchterner Rausch« der pneumatische Zustand eines gottbegnadeten Typus bezeichnet ist, bestätigt.

Trotz der engen Beziehungen, die zwischen den mystischen

[1] Vgl. Reitz. Myst. 297. 302 ff. Auch Philon schildert in der Forts. der S. 12 zit. Stelle aus quod omn. prob., wie der Einnahme des Erkenntnistrunkes und der mystischen Erleuchtung Reue über das frühere Leben folgt.

[2] S. oben S. 11.

[3] Hippolytos V 19, 21 ed. Wendld. s. auch V 9, 18. Vgl. auch Irenaeus I 6, 1 f. (Migne 7, 505 f.) über die Valentinianer. Vgl. Reitz. Myst. 302. Historia Monachorum etc. S. 210 f. und Bousset, Kyrios Christos $_2$ 198 f.

[4] Gegen die Bernardsche Auffassung der Oden als liturgischer Taufhymnen s. zuletzt R. Harris, Introduction II 187 f. und II 270 zur 11. Ode.

[5] Über die Pneumatiker und Gnostiker vgl. Reitz. Myst. 302 f., Bousset GGA 1914, 725 f.

Vorstellungen des Dichters der Oden Salomos und Philons hervorgetreten sind, dürfen gewisse Unterschiede in den beiden Schilderungen der »gnostischen Trunkenheit« nicht verkannt werden. Von geringerer Bedeutung ist die den Wortlaut betreffende Differenz. Es ist klar, daß der Odendichter eine so paradox pointierte Formel wie die philonische nicht hätte bilden können, da solche oxymorischen Prägungen nur auf dem Boden der griechischen Kunstsprache möglich waren. Trotzdem ist zuzugeben, daß zwar der dem philonischen Oxymoron zugrunde liegende Gedanke durch Aufzeigung einer gnostischen Parallele aus seiner Isolation befreit ist, jedoch der Hinweis auf die Odenstelle für die Erklärung der antithetischen Formulierung nicht genügt. Erst die Kombinierung der Odenstelle mit den oben (S. 74f.) behandelten hermetischen Metaphern schafft die ausreichende Basis für eine Erklärung des philonischen Oxymoron. Ein Unterschied von größerer Bedeutung besteht darin, daß der Odendichter von einer Quelle des Herrn, die »das ewig lebende, unsterbliche Wasser«[1] enthält, Philon dagegen von einer Quelle der Weisheit spricht. Auf die innere Zusammengehörigkeit der Begriffe »Leben, Erkenntnis, Wissen, Wahrheit, Unsterblichkeit« in der jüdischen und christlichen Erlösungsterminologie ist schon bei der Betrachtung der philonischen Metapher von der Quelle der Weisheit hingewiesen worden[2]. Philon konnte den biblischen Ausdruck »Quelle des Lebens« durch den Begriff »Quelle der Weisheit« ersetzen, da für ihn alles »Heil« an dem Erwerb der göttlichen Weisheit hing.[3] Die Sophia, als Mittlerin zwischen dem in seiner Transzendenz verharrenden göttlichen Wesen und der Welt eingesetzt, verlieh nach seiner Anschauung dem Sterblichen die göttliche Gnade, die unter dem Bild eines Quells dargestellt wurde. Der Unterschied in der Ausdrucksweise Philons und des Odendichters läßt sich also darauf zurückführen, daß die Vorstellung von dem Mittlertum der Sophia, wie sie uns bei Philon entgegentritt, und damit die ganze intellektualistische Weisheitslehre, die Philon an die Sophiahypostase anknüpft, dem Verfasser der Oden unbekannt ist[4].

[1] Das ist das Wasser des Lebens. Vgl. Od. Sal. 30, 1 f., wo die Worte »Quelle des Herrn« und »Quelle des Lebens« synonym stehen. Vgl. auch 6, 8 f. S. oben S. 83, 1.

[2] S. oben S. 9, 1.

[3] S. oben S. 9, 1.

[4] Damit ist nicht gesagt, daß der Verfasser der Oden die Sophia- und

Ein genauer Vergleich der philonischen und pseudo-salomonischen Motive und eine Prüfung der Zusammenhänge, die bei dem Fehlen einer festen Terminologie in der religiösen Literatur dieser Zeit das wichtigste Kriterium für die Feststellung innerer Beziehungen bleibt[1], hat also gezeigt, daß die Grundgedanken des ersten Teils der 11. gnostischen Ode mit philonischen übereinstimmen und im besonderen bei beiden die Begriffspaare μέθη τῆς ἀγνωσίας und (θεία) μέθη resp. μέθη ἐκ πηγῆς κυρίου gegenübergestellt werden. Da an eine direkte Abhängigkeit der Oden von Philon natürlich nicht zu denken ist, bleibt als alleinige Erklärungsmöglichkeit, daß beide in der gnostischen Mystik verbreitete Vorstellungen übernehmen[2]. So darf, nachdem in den hermetischen Schriften die Elemente der philonischen oxymorischen Formulierung und in den gnostisch beeinflußten Oden Salomos der der Formel zugrunde liegende Gedanke selber aufgewiesen wurde, das Ergebnis der Untersuchung über die Herkunft des Oxymoron dahin präzisiert werden, daß Philon die gnostische Vorstellung von einer μέθη τῆς ἀγνωσίας, die einerseits der (θεία) μέθη τῆς γνώσεως, andererseits der νῆψις gegenübergestellt zu werden pflegte, zu einer oxymorischen Formulierung μέθη νηφάλιος zusammenzog, die in ihrer prägnanten Kürze, ihrer Anschaulichkeit, ihrem feierlichen ὕψος und ihrer scharfen Polemik gegen die in der Welt der Materie Versunkenen[3] hervorragend geeignet war, den Vollendungszustand des asketischen Mystikers während der höchsten Erkenntnis zu bezeichnen. So bestätigt sich die eingangs auf Grund des lexikalischen Befundes gemachte Feststellung, daß Philon der εὑρετής dieser Prägung war.

Diese Auffassung findet in einer historischen Betrachtung der religiösen und philosophischen Grundanschauungen, die die Bildung des philonischen Terminus zur Voraussetzung hat, ihre Be-

Logoslehre nicht kannte (s. oben S. 84, 1), jedoch ist sie bei ihm nicht — wie bei Philon — über das »mythische« Stadium hinaus systematisiert und rationalisiert worden.

[1] Vgl. die grundsätzlichen Bemerkungen bei Reitz. Myst. 132 (2. Aufl.).

[2] Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei ausdrücklich erklärt, daß hier keine Abhängigkeit Philons von bestimmten gnostischen (etwa hermetischen o. a.) Schriften behauptet wird, sondern die Verwandtschaft der herangezogenen gnostischen Gedanken mit Philon aus der gemeinsamen Zugehörigkeit beider Parteien zur religiösen Bewegung der Gnosis hergeleitet werden soll.

[3] Makarios hom. 24, 5 (Migne 34, 665) spricht direkt von einer μέθη τῆς ὕλης (= μέθη ἀγνοίας s. hom. 31, 5 Migne 34, 732).

stätigung. Als konstitutive Elemente der philonischen oxymorischen Wortverbindung wurden erkannt: die Forderung nach einer asketischen Lebensführung wie einer geistigen Übung des nüchternen Verstandes als Vorbereitung für den Vollendungszustand in der mystischen Vereinigung mit dem Göttlichen, das sich nach eigenem Willen auf den Sterblichen herabläßt und das menschliche Bewußtsein auslöscht. In dem Oxymoron findet also eine ganz eigentümliche Form der religiösen Spannung zwischen mystischem Gnadenglauben und Intellektualismus, in der der Wirkungskreis des menschlichen Intellekts auf die Vorbereitung zum mystischen Aufstieg beschränkt und damit dem der physischen Askese gleichgeordnet wird, ihren prägnanten Ausdruck. Diese Ideen treten in dieser spezifischen Verbindung aber erst in der griechisch-orientalischen Religionsbewegung der Gnosis auf, in deren Beginn Philons Existenz fällt und als deren Exponent er zu betrachten ist. Auch auf diesem Wege gelangt man also zur gleichen Ansetzung des terminus a quo für die Prägung.

Nachdem die Herkunft und Entstehung des philonischen Ausdrucks erklärt ist, bleibt noch als wichtige Aufgabe, den Sprachtypus, dem der mystische Terminus angehört, näher zu charakterisieren.

In den gnostischen und philonischen Stellen, deren gemeinsame Beziehungen im Lauf der Untersuchung hervortraten, wurde der Empfang der Gnosis mit einem Trunk verglichen. Wenn Philon von dem Wein aus dem Weisheitskrater oder dem Wasser aus der Quelle der Weisheit spricht, das eine nüchterne Trunkenheit bewirkt, wenn der hermetische Prediger die Verkündigung der Gnosis an die Menge mit den Worten: »Und ich streute ihnen die Worte der Weisheit aus und sie sättigten sich an dem ambrosischen Wasser« beschreibt, oder der Verfasser der Oden Salomos das Wasser der Quelle des Herrn als eines, das die Trunkenheit des Wissens bewirkt, schildert, so liegt überall dieselbe Metapher vom Trunke der Erkenntnis zugrunde. Der Vergleich der Lehre mit dem Lebenswasser und der des Lernens und Begreifens der göttlichen Weisheit mit dem Trinken oder Getränktwerden ist in der Bibel verbreitet und kehrt auch im NT und der altchristlichen Literatur wieder. So bezeichnet in der Erzählung des Ev Joh von der Samariterin der Trank des

Lebenswassers die Aneignung geistiger Güter[1]. In den Act. Thom. fleht der Apostel um Gnosis für den eben bekehrten Fürsten fast mit den gleichen Worten wie der Hermetiker[2]. Die gleiche symbolische Deutung des Trunks liegt auch der Sakramentspraxis verschiedener gnostischer Sekten, Mandäer, Sethianer und der Sekte, aus der das Baruchbuch stammt, zugrunde. Hier war der Ritus, geweihtes Wasser zu trinken, für den Neophyten vorgeschrieben[3]. Hippolytos elench. V. 23, 3f. ed. Wdl., der die Kultzeremonieen der Sekte des Baruchbuchs schildert, sagt von ihren Anhängern: »Sie nennen sich alle Gnostiker, als ob sie die Erkenntnis des Vollkommnen und Guten allein getrunken hätten (γνῶσιν . . . καταπεπωκότες)«. Daß der Ausdruck »die Erkenntnis trinken« fast terminologisch steht, zeigt nicht nur die mit den Worten des Hippolytos übereinstimmende Kritik des Irenaeus[4] an der Lehre der Markosier, deren Prophetinnen durch einen Trunk aus einem Krater inspiriert wurden (s. unten S. 96f.), sondern auch eine exegetische Bemerkung des Clemens von Alexandria[5], der die paulinischen Worte: »Mit Milch habe ich euch getränkt« (I Cor. 3 $_{2}$) folgendermaßen erklärt: »Ich habe euch die Gnosis eingeschenkt (ἐνέχεα) . . . Das Wort ἐπότισα steht symbolisch für die vollkommene Aufnahme (sc. des Logos), denn, wie gesagt wird, trinken die Vollkommenen (πίνειν . . οἱ τέλειοι λέγονται) . . . der Logos, die Nahrung der Wahrheit wird nämlich getrunken«. Es bedarf nach den obigen Ausführungen[6] keines besonderen Beweises dafür, daß diese Metapher vom Trunk der Gnosis aus

---

[1] Beispiele s. bei Strack-Billerbeck II 435. Mehrere der folgenden Stellen sind, wie ich nachträglich feststellte, schon von W. Bauer zu Ev. Joh 4 $_{14}$ (Handbuch z. NT 6 2. Aufl. 1925) gesammelt worden.

[2] S. Act. Thom. c. 25 Bonnet: »Tränke sie von deiner ambrosischen Quelle (ἀπὸ τῆς ἀμβροσιώδους σου πηγῆς), die nicht trübe wird und nie aufhört«. Zum Ausdruck »ambrosische Quelle«, »ambrosisches Wasser«, »ambrosische Nahrung« vgl. Philon, quod deus etc. § 155 I 296 M, de somn. II § 249 I 691 M (s. oben S. 20) und Sap Sal 19 $_{21}$ (s. oben S. 9, 2).

[3] S. Hippolytos elench. V 27, 2 f. V 19, 21. Vgl. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 279 f. 292 f.

[4] Vgl. Irenäus I 16, 3, s. Reitz. Myst. 304.

[5] S. Paed. I 6, 36, 4. Vgl. Clem. Strom. V 10, 66, 4 (ebenfalls zu I Cor 3 $_{2}$): »Speise und Trank des göttlichen Logos ist die Erkenntnis (γνῶσις) des göttlichen Wesens . . eine geistige Nahrung (λογικὸν βρῶμα) ist die Gnosis«, sowie V 4, 26, 2.

[6] S. 7, 4 u. ö.

der Vorstellung eines in flüssiger Substanz gedachten göttlichen Pneuma (»Fluidum«) entwickelt ist[1].

Dem gleichen Typus einer pneumatischen Gnadenlehre wie die Vorstellung vom Wasser der Gnosis gehört die Anschauung von dem Trunk aus einem mit göttlicher Substanz gefüllten Krater, der das »Wissen« verleiht, an. Die philonische Lehre vom Krater der Weisheit und seiner berauschenden Wirkung, die die Gedanken der jüdischen Sophiaspekulation im gnostischen Sinn fortführte, ist oben[2] bereits betrachtet worden[3]. Eine merk-

---

[1] Diese Vorstellung vom pneumatischen Fluidum tritt ganz unverhüllt in den Metaphern vom »Tränken im Geist« I Cor 12 $_{13}$ und Ep. Barnab. 1, 3 hervor.

[2] S. 12 f.

[3] Wohl zu unterscheiden von dem jüdischen Weisheitskrater ist die griechische Metapher von dem κρατὴρ λόγων oder ἀοιδῶν und μελέων, die bei Pindar oft begegnet vgl. Ol. VI 155: γλυκὺς κρατὴρ ἀγαφθέγκτων ἀοιδᾶν. Vgl. auch VII 12 f. und Nem. III 132 f. Diesen aus der Sphäre der sympotischen Poesie stammenden Bildern liegt die Gleichsetzung des Liedes mit einem Weintrunk zugrunde (vgl. Dornseiff, Pindars Stil 1921, 62), der vom Dichter als dem Symposiarchen gemischt (s. Pind. Isthm. VI 2 f.: δεύτερον κρατῆρα Μοισαίων μελέων κίρναμεν. Anacreontic. II 2 Preis. [s. oben S. 52, 2]) und kredenzt (s. Dionys. Chalcus frg. 1 Diehl, Anth. Lyr. I 74: ὦ Θεόδωρε, δέχου τήνδε προπινομένην τὴν ἀπ' ἐμοῦ ποίησιν. Frg. 4. Ennius sat. 6 Vahl. Anacreontic. LX 32 f. Vgl. Reitzenstein, Epigramm und Skolion 28 f.) oder als Spende für die Musen, die Göttinnen der Symposien, ausgegossen wird. — Mit der Entwicklung eines literarischen Genos der Symposiengespräche wird das Bild von den Liedern auf die Prosa-Logoi übertragen, vgl. Plut. de defectu orac. c. 21 (mor. 421 A): ἐπεὶ δὲ μύθων καὶ λόγων ἀναμεμιγμένων κρατὴρ ἐν μέσῳ πρόκειται ... Philostrat. v. Apoll. IV 24, 162 überträgt die Metapher auf einen Dialog, den Apollonios im Heiligtum der Musen hatte: λόγων τε κρατῆρες ἵσταντο καὶ ἠρύοντο αὐτῶν οἱ διψῶντες. — Da den Musen »nüchterne Opfer« dargebracht wurden (s. schol. Soph. Oed. Col. v. 100, vgl. Fritze, De libatione veterum Graecorum Diss. Berl. 1893, 33 f. und P. Stengel, Opferbräuche der Griechen, Leipzig 1910, 181 f., s. unten S. 93, 4), konnte Plutarch die Unterhaltung der Weisen beim Symposion mit einem Trunk aus dem νηφάλιος κρατὴρ λόγων vergleichen, s. sept. sapient. conviv. VII 13 (mor. 156 D). Vgl. auch Wyttenbach animadv. in Plut. mor. II 250, der auf Julian ep. 4 (p. 8 Bidez-Cumont), ἐμοὶ νηφάλιος ὁ τοῦ Διονύσου κρατὴρ καὶ ἐπὶ πολὺ τῶν Νυμφῶν δέεται hinweist. Diese Metapher steht zu der vom »nüchternen Krater« der jüdischen Sophia oder des Logos in keiner Beziehung, obwohl hier die Übereinstimmung sich nicht nur auf die Formulierung, sondern darüber hinaus auch auf das sympotische Milieu erstreckt. Das gleiche gilt von Philostrat v. Apoll. VI 11, 242 (zit. oben S. 68).

Über den orphischen Krater vgl. Lobeck, Aglaophanus I 731 f. und Kern Orphic. frg. passim (vgl. index IV 390 s. v.). Über den Krater der Mysterienkulte s. oben S. 16.

würdige Parallele zur philonischen Vorstellung vom Weisheitskrater, der einen nüchternen Rausch bewirkt, enthält die in koptischer Sprache erhaltene gnostische Schrift Pistis Sophia. Gegen Ende der Schrift (c. 147f.)[1] wird berichtet, wie Jesus dem fragenden Johannes den Aufstieg des Menschen, der frei von Sünde ist, aus der materiellen Welt verkündet und die verschiedenen Stationen, die er auf dem Wege zur Reinigung zu durchschreiten hat, beschreibt. Die letzte Prüfung wird folgendermaßen geschildert: »Danach kommt ein Paralemptes (Helfer) des kleinen Sabaoth[2] ... er selbst bringt einen Becher, angefüllt mit Gedanken und Weisheit, und Nüchternheit[3] befindet sich in ihm, und reicht ihn der Seele. Und sie werfen sie in einen Körper, der nicht schlafen noch vergessen kann wegen des Bechers der Nüchternheit, der ihr gereicht ist, sondern er wird ihr Herz beständig anstacheln[4], nach den Mysterien des Lichts zu verlangen, bis sie sie findet ... und das ewige Licht ererbt[5]«. Hier ist die Vorstellung vom himmlischen

[1] S. koptisch-gnostische Schriften I 252 f., herausg. von C. Schmidt.

[2] Einer der Planetengeister, die der aufsteigenden Seele den Weg versperren.

[3] Νῆψις; das Wort νήφειν erscheint in dieser Schrift häufig in der stereotypen Formel: »Mein Herr, dein Geist hat mich bewegt und dein Licht ernüchtert mich« und bezeichnet die Disposition zur Gnosis. Der mit Nüchternheit gefüllte Becher enthält also den Trunk der Gnosis.

[4] Die Wirkung des Trunks gleicht der eines Elixiers, das die Kraft des Liebeszaubers (vgl. Plat. Phaedr. 251 d) in sich birgt. S. Philon de somn. I § 50 I 628 M (s. unten S. 99, 2).

[5] In seinem Werk »Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der griechischen Antike« (Leipzig 1925) cap. 13: »Die Feuertaufe und das Wasser des Lebens« versucht Robert Eisler den philonischen Begriff »nüchterne Trunkenheit« mit der Schilderung der Feuer- Wasser—Weintaufe in der gnostischen Schrift Pistis Sophia (c. 142 f., kombiniert mit II Jeû 45 f. 308 f. ed. C. Schmidt) in Verbindung zu bringen. Zu dieser Zeremonie der Feuertaufe bemerkt Eisler (a. a. O. S. 154 f.) folgendes: »Die Vereinigung mit dem feurigen πνεῦμα des Weltgeistes ist anscheinend in doppelter Form vollzogen worden: einerseits durch einen Trunk aus dem Wein- bezw. dem Wasserbecher, die der Christos bei der Vorbereitung der Geist- und Feuertaufe vor den beiden κρατῆρες aufstellt . . . [die Taufe wird dann nach Eislers Meinung durch einen Trunk aus dem Lebenswasser vorgenommen]. Zur Symbolik dieses mystischen Trunks gehört die vorangegangene wunderbare Verwandlung des Weins in Wasser. [Im Zusammenhang mit der Tauferzählung war berichtet worden, wie Jesus den Wein in dem zum Opfer aufgestellten κρατήρ zu Wasser verwandelte. Die richtige Deutung dieses Wunderberichts gibt C. Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache, Text. und Unt. VIII, 1892, 487 f. 503 f. 507 f. 524]. Die Bedeutung des Vorgangs wird klar durch die bei dem tief in die Mysterien eingeweihten Plutarch erhaltene gleichnisweise Bezeichnung

Trank aus dem κρατήρ bereits soweit spiritualisiert, daß garnicht mehr die reale oder spirituelle Substanz des Trunks, sondern nur noch die geistigen Erkenntnisse, die durch das pneumatische Substrat vermittelt werden, genannt sind.

In den gleichen Zusammenhang ist auch die bekannte Schilderung der Geistverleihung am Ende des 4. Esrabuches einzuordnen. Nach der Belehrung durch Gott bittet Esra um die Gnade, alles, »was seit Anfang der Welt geschehen ist« niederschreiben zu dürfen. Der Wunsch wird ihm gewährt und ihm befohlen, zu bestimmter Frist zugegen zu sein. Die Erzählung fährt fort (Visio VII § 6 v. 2f. S. 199 ed. Violet): »Und am folgenden Tage geschah es, da rief mich eine Stimme und sprach: 'Esra, Esra, öffne deinen Mund und trink, was ich dir zu trinken gebe'. Und ich öffnete meinen Mund: Siehe, da ward mir ein voller Becher gereicht; der war wie von Wasser gefüllt, aber seine Farbe war feuergleich. Und ich nahm und trank; und als ich getrunken, da sprudelte mein Herz Verständnis, und † strömte † mein † Busen † Weisheit (s. Violets krit. Apparat); mein Geist bewahrte Erinnerung, und mein Mund öffnete sich und schloß sich nicht[1]«. Der Trunk aus dem mit pneumatischer Substanz

des Logos als des νηφάλιος κρατήρ der Musen (s. mor. 156 D [zit. S. 92, 3]) im Gegensatz zum ἀφροσύνης ἄκρατον πόμα (Philo de ebrietate c. 95), die offensichtlich zusammengehört mit der hermetischen und philonischen Bezeichnung (s. J. Kroll, Lehren d. Herm. Trismeg. 379, 1) des wahren ἐνθουσιασμός der verzückten Gottesschau und γνῶσις . . . als einer μέθη νηφάλιος (s. de opif. mund. c. 71 [zit. oben S. 22 f.]).«

Diese Kombinationen Eislers erledigen sich schon durch die Feststellung, daß ein Trunk als Taufzeremonie überhaupt nicht erwähnt wird; die Taufe wird also vielmehr in der gewöhnlicheren Form per aspersionen vorgenommen worden sein. Vgl. II Jeû cap. 45 f.; der Hinweis auf die im Baruchbuch bezeugte Zeremonie (s. oben S. 91) besagt nichts. Die Verbindung des Wein-Wasserverwandlungswunders mit der plutarchischen Metapher und dem philonischen Oxymoron beruht außerdem auf einer verfehlten Interpretation der Plutarchstelle. Der Vergleich der Reden (nicht des Logos) mit einem Kratér geht auf in der alten griechischen Poesie beliebte Metaphern zurück. Mit dem Adjektiv »nüchtern« will Plutarch an die für die Musen vorgeschriebenen »nüchternen Opfer« (s. oben S. 92, 3) erinnern. Von einem mystischen Logostrank ist bei Plutarch also nicht die Rede. Damit erledigt sich auch die Verknüpfung der plutarchischen und philonischen Vorstellungen. (Die Behauptung, daß das philonische Oxymoron auch in den hermetischen Schriften auftrete, ist falsch und beruht auf flüchtiger Lektüre der bei Kroll a. a. O. S. 379, 1 notierten Stellen.)

[1] Vgl. Vis. II § 1 v. 3: »Meine Seele empfing den Geist der Einsicht,

angefüllten Becher bewirkt in Esra übermenschliche Gnosis und inspiriert ihn[1] zu göttlicher Rede[2]. Ganz ähnlich schildert auch

und ich fing wieder an, vor dem Höchsten Worte zu reden«. Vis. III § 20 v. 1: »Ich antwortete und sprach: Saug, o Seele, Verstand und trink, o Herz, Vernunft.« Vis. VII § 3 v. 5: »Wenn ich aber Gnade vor dir gefunden habe, so entsende in mich heiligen Geist; so will ich alles . . . niederschreiben.«

[1] Vgl. Clem. Al. strom. I 22, 149, 3: »Esra geriet in Ekstase (ἐπίπνους) . . und erneuerte in seiner prophetischen Rede (προεφήτευσε) wieder alle alten Schriften«. Gunkel (bei Kautzsch, Apokr. und Pseudep. des AT 1900 II 400) bemerkt zur Stelle: »Der Becher ist voll des heiligen Geistes: Esra wird inspiriert. Diese Worte sind eine schöne und deutliche Beschreibung des Zustands im πνεῦμα τῆς σοφίας.«

[2] Gunkel bemerkt in seiner Übersetzung zur Esrastelle (a. a. O. 400): »Während sich sonst Pneumatiker der Gedanken und Worte, die ihnen 'im Geist' gekommen sind, nach der Ekstase häufig nicht wieder zu erinnern vermögen, hat Esra im Geist Bewußtsein und Erinnerung nicht verloren. Der Verfasser weiß offenbar über das πνεῦμα gut Bescheid«. Ein Beispiel für die entgegengesetzte Auffassung von der Wirkung der Ekstase bietet die von Bousset-Greßmann S. 396 zitierte Stelle mart. Jes. 6, 10 ff.: »Und während er im heiligen Geist redete, da verstummte er und seine Besinnung verschwand.«

Eine schlagende Parallele zu der der Esrastelle entgegengesetzten Ansicht findet sich noch bei Lydus de mens. IV 47 ed. Wünsch (= anecd. Graec. Paris. Crameri I 332 und Suidas s. v. Σίβυλλα), wo die verstümmelte Form der sibyllinischen ekstatischen Weissagungen damit erklärt wird, daß die Schnellschreiber (vgl. die Schnellschreiber, denen Esra seine Eingebungen diktiert. IV Esra vis. VII § 4 v. 2 und § 7 v. 1) dem rasenden Ansturm der in der Ekstase gesprochenen Worte bei ihrer Niederschrift nicht folgen konnten (τῶν ταχυγράφων οὐ συμφθασάντων τῇ ῥύμῃ τῶν λεγομένων). »Ἅμα γὰρ τῇ ἐπιπνοίᾳ ἐπέπαυτο ἐν αὐτῇ ἡ τῶν λεχθέντων μνήμη·« (Vgl. die Parallelfassung bei Ps.-Justin coh. ad Graecos 37, 14 f.). Lydus, anecd. Par., Suidas und Ps.-Justin gehen, wie ein Vergleich mit schol. Plat. Phaedr. 244 B, prolog. or. Sibyll. 4, 87 Geffk., Tübinger Theosophie 75 S. 120 Buresch zeigen, auf eine gemeinsame Vorlage zurück. Näheres s. Geffken, Die Oracula Sibyllina 1902. S. 1 f.

Die gleichen Anschauungen, die durch Esra IV und mart. Jes. sowie Lydus usw. vertreten werden, stehen sich auch in der Polemik des Epiphanios (pan. haer. 48, 3,1 f. II p. 223 f. Holl.) gegen die Montanisten gegenüber. Epiphanios will hier beweisen, daß die echten Propheten im Zustand der Inspiration nicht die Besinnung verloren, sondern im Gegenteil mit gesteigerter Klarheit des Verstandes die göttlichen Offenbarungen entgegennahmen, den Sinn der Visionen enträtselten und ihre Erkenntnisse den Menschen verkündeten (3, 1: ἐν ἐρρωμένῃ διανοίᾳ καὶ παρακολουθοῦντι νῷ . . ἐμπιπλώμενοι πνεύματος ἁγίου . . 3, 4: ὁ προφήτης πάντα μετὰ καταστάσεως λογισμῶν καὶ παρακολουθήσεως ἐλάλει . . . ἐκ πνεύματος ἁγίου). Als Beispiel führt Epiphanios Daniel an, der sich »im Geiste« an die Träume des Nebukadnezar erinnerte und Rätsel löste. (3, 9: πῶς δὲ Δανιὴλ οὐχ εὑρίσκεται πάσης συνέσεως ἔμπλεως καὶ τοῖς φρονήμασι παρακολουθῶν . . . ἐρρωμένῃ καταστάσει καὶ ὑπερβολῇ χαρίσματος, περιττοτέρως τὴν φρόνησιν ἔχων ὑπὲρ πάντα ἄνθρωπον διὰ τὸ χάρισμα τοῦ ἁγίου πνεύματος, τὸ σοφίζον

Irenaeus I 13, 2 (Migne 7, 580) die Inspiration der Prophetinnen

ὄντως τὸν προφήτην. S. schon die rationalen Bezeichnungen der pneumatischen Begabung in der von der Kirche an Stelle der LXX kanonisierten erweiterten Danielübersetzung des Theodotion V 11 f.: ἔστιν ἀνήρ . . ἐν ᾧ πνεῦμα θεοῦ καί . . γρήγορσις και σύνεσις εὑρέθη ἐν αὐτῷ . . ὅτι πνεῦμα περισσὸν ἐν αὐτῷ καὶ φρόνησις καὶ σύνεσις· συγκρίνων ἐνύπνια καὶ ἀναγγέλλων κρατούμενα καὶ λύων συνδέσμους Δανιήλ). Zusammenfassend sagt Ep. dann (48, 7, 3): γεγόνασι δὲ ἐν ἐκστάσει οἱ προφῆται, οὐκ ἐν ἐκστάσει λογισμῶν. (c. 6, 1: ἐν ἐκστάσει ἀφροσύνης. 7, 10 stellt er die Reden ἐν σώφρονι λογισμῷ denen ἐν παραπληξίᾳ gegenüber.) Diese Polemik des Epiphanios stammt aus einer verlorenen älteren antimontanistischen Streitschrift (s. H. G. Voigt, *Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes*, Leipzig 1891, wo die gesamte Literatur verarbeitet ist. Vgl. z. B. die auch bei Holl a. a. O. angegebene Schrift des Miltiades [II Jh. p. Chr.], in der er nachweist, daß »der Prophet nicht in der Ekstase sprechen dürfe« s. Eus. h. e. V 17, 1), auf die auch der Vergleich der griechischen und jüdischen Prophetie bei Orig. c. Cels. VII 4 zurückgeht (s. PRE IX 188 s. v. Inspiration). Joh. Chrys. ad I Cor hom. 29, 1 Migne 61, 241 (ὁ δὲ προφήτης . . μετὰ διανοίας νηφούσης καὶ σωφρονούσης καταστάσεως καὶ εἰδὼς ἃ φθέγγεται φησὶν ἅπαντα) benutzt wiederum Origenes. Die christliche Polemik gegen die griechische und die mit ihr identifizierte montanistische Prophetie geht von der Erkenntnis des grundsätzlichen Unterschiedes der beiden prophetischen Typen aus: daß nämlich der jüdische Prophet zugleich Ekstatiker wie Deuter seiner ekstatischen Zustände und Visionen ist, während z. B. die Pythia (und andere Mantiker) nur die in der Ekstase empfangenen göttlichen Weissagungen aussprachen, die Niederschrift und Deutung der Worte aber durch den beisitzenden Propheten (s. Fascher, Prophetes 1927, 32 f.) geschah. (So auch die moderne Forschung, s. z. B. Max Weber, Das antike Judentum S. 300. 303. 306: »Pythia und deutender priesterlicher Dichter waren hier [bei den jüdischen Propheten] nicht getrennt: der israelitische Prophet war beides in einer Person«.) Diese Teilung des Weissagungsaktes in Mantik und Prophetie charakterisiert Platon im Timaios 71 d sq. folgendermaßen: »Kein Mensch, der voll bei Sinnen ist, ist gottbegeistert und wahren Sehersspruchs fähig, sondern nur dann ist das der Fall, wenn entweder seine Geisteskraft im Bann des Schlafes liegend gebrochen ist oder wenn er durch Krankheit oder irgendeine Art von Verzückung geistesschwach geworden ist. Aber die in schlafendem oder wachem Zustand von einem Seher getanen Aussprüche, wenn die Erinnerung darauf gelenkt wird (ἀναμνησθέντα), mit scharfem Verstand aufzufassen (συννοῆσαι), das ist die Sache eines Mannes, der im Besitz seiner vollen Geisteskraft ist (ἔμφρονος). Er ist es dann, der alle jene hellseherischen Äußerungen mit der Schärfe des Verstandes prüft und unterscheidet (λογισμῷ διελέσθαι), inwieweit und für wen sie Anzeichen eines künftigen oder vergangenen oder gegenwärtigen Unglücks oder Glücks sind; dagegen steht es dem vom Wahnsinn Befallenen und noch darin Befindlichen nicht zu, seine eigenen Traumgesichte und Äußerungen zu beurteilen (κρίνειν). Daher denn auch der Brauch, zur Deutung gottbegeisterter Sehersprüche sogenannte Propheten anzustellen. Diese werden von manchen selbst Seher (μάντεις) genannt, aber nur von solchen, die in voller Unwissenheit darüber sind, daß sie nur die Ausleger (ὑποκριταί) der göttlichen Offenbarungen

des Gnostikers Markos: »M. tut so, als weihe er die mit Wein gefüllten Becher, dehnt die Epiklese lange aus und

---

und Traumgesichte sind und daß sie durchaus keinen Anspruch haben auf den Namen Seher, wohl aber auf den Namen Propheten der Wahrsagenden (προφῆται μαντευομένων).« [Die Übersetzung nach Apelt.] Die Beteiligung zweier oder mehrerer Personen am Weissagungsakt setzen auch die Erklärungen der sibyllinischen Weissagungen voraus, und sowohl IV Esra wie Epiphanios' Quelle gehen in ihrer Polemik gegen die griechische resp. montanistische Prophetie von der schon durch Platon vorgenommenen Gleichsetzung der eigentlichen griechischen »Propheten« mit den μάντεις aus, die ihre Weissagungen im Zustande der Bewußtlosigkeit machten und im wachen Zustand sich an nichts erinnern konnten, und setzen ihnen den Mantik und Hermeneutik umfassenden Typus des jüdischen Propheten entgegen. (Übrigens findet sich eine ähnliche Gegenüberstellung der ekstatischen alogischen Glossolalie und der höheren, vom Nous regulierten und darum einer διάκρισις und Hermeneutik zugänglichen Prophetie auch bei Pls I Cor 14. S. v. 14: προσεύξομαι τῷ πνεύματι, προσεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοΐ und v. 9 14 19 27 39 vgl. Lietzmanns Exkurs zu I Cor 14.)

Die antimontanistische Polemik erinnert auffallend an die Erklärung des demosthenischen Genies beim Autor der Schrift vom Erhabenen (s. oben S. 48 f.). Auch hier wird gegenüber den Anhängern der reinen ekstatischen Intuition (die später durch die Montanisten repräsentiert werden) betont, daß bei dem vollendeten Genie sich Inspiration, d. h. göttliche Begnadung, mit aktiver Verstandesarbeit verbinden müsse. Tatsächlich verwendet auch der Alexandriner Didymos »der Blinde«, der Lehrer des Hieronymus, den der Maxime vom νήφειν ἐν βακχείᾳ (s. oben S. 49) zugrunde liegenden Gedanken bei der Polemik gegen die Montanisten in ganz ähnlicher Formulierung. S. frg. in II Cor 5 12 εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, θεῷ, εἴτε σωφρονοῦμεν, ὑμῖν (Migne 39, 1704 D zitiert bei Holl, Epiphanios a. a. O.): »κἄν τε γὰρ ἔξω τῶν ἀνθρωπίνων γενόμενοι τῷ Θεῷ ἐκστῶμεν, ἀλλ' οὖν σωφρονοῦμεν ὑμῖν, τῆς θείας ἐκστάσεως οὐ μανίαν, ἀλλὰ νηφαλιότητα ἐχούσης.«

Die durch Epiphanios und die Montanisten vertretene Antithese findet sich auch schon — allerdings mit einem charakteristischen Unterschied — in der bei Plutarch de genio Socratis c. 20 (mor. 588 A f.) wiedergegebenen hellenistischen Inspirationstheorie. Hier tritt der alten und allgemein verbreiteten Ansicht, nach der die Prophetie auf eine irrationale Seelenkraft (das ἄλογον) zurückgeführt wird, die auf peripatetischen Anschauungen basierende Ansicht gegenüber, daß nur den ἀθόρυβον ἦθος καὶ νήνεμον ἔχουσι τὴν ψυχήν oder den καθεστῶτες ἐν τῷ φρονεῖν (Plut. mor. 589 D) die Offenbarung zuteil wird. Während aber hier die mantische Erkenntnis als Ergebnis eines natürlichen Denkaktes erklärt wird, schildert Epiphanios die prophetische Erkenntnis zwar ebenfalls als rationalen Prozeß, leitet aber die rationale Kraft selber aus dem göttlichen Pneuma ab. Der Erkenntnisprozeß bei den Propheten ist also nach Epiphanios ein doppelter: erst eine passive Entgegennahme des göttlichen Pneuma, dann eine aktive, logisch-zielbewußte Benutzung dieser empfangenen göttlichen Kraft durch den Propheten.

richtet es so ein, daß das Getränk purpurn und rot aufleuchtet[1], sodaß es den Anschein hat, als ob die . . . (göttliche) . . . Gnade (*χάρις*) infolge seiner Epiklese ihr Blut in jenen Becher herabträufele, und die Anwesenden darauf brennen, von jenem Trank zu kosten, damit auch auf sie die Gnade . . . herabträufele (ἀπομβρήσῃ)«[2].

Die Metapher vom Trunk der Gnosis gehört in die Reihe der Tropen, die geistige Vorgänge durch Vergleich mit physischen darstellen und im besonderen die Aneignung geistiger Güter durch die Schilderung der physischen Rezeption von Substanzen bezeichnen, welche leibliche Genüsse verschaffen[3]. »Der Logos wird auf vielfache Weise symbolisch bezeichnet«, sagt Clemens[4], »als Speise, als Fleisch, als Nahrung, Brot, Blut und Milch (Z. 14: und Wein), die der Herr alle zum Genuß (εἰς ἀπόλαυσιν) für uns, die an ihn Glaubenden, gegeben hat«[5]. Aus der Masse dieser Tropen[6] heben sich bei Philon zwei Gruppen heraus, deren eine die

---

[1] S oben S. 94 zu IV Esra vis. VII § 6 v. 4.

[2] S. oben S. 8, 1.

[3] H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte . . mit einem Exkurs: Fruitio Dei, Leipzig 1911, zitiert S. 205, 2 Novalis: »Alles Genießen, Zueignen und Assimilieren ist Essen, oder Essen ist vielmehr nichts als eine Zueignung. Alles geistige Genießen kann daher durch Essen ausgedrückt werden . . . Es ist ein echter Tropus, den Körper für den Geist zu substituieren (Magische Fragmente II Nr. 1783).«

Zum folgenden vgl. Scholz 203 f. und 205 f. Zur Kritik der Scholzschen Untersuchung s. unten S. 111, 2.

[4] Paed. I 6, 47, *1*.

[5] Vgl. Philo quaest. in Gen IV § 6 zu Gen 18 $_5$: »Wenn der Verstand die heiligen Speisen — das sind die Gesetze und Formen der Weisheit — zu sich zu nehmen sich rüstet, dann kann man auch symbolisch von einem Sich-Nähren mit dem Göttlichen (vesci divinis) reden. Diese gleichen nämlich einer dem himmlischen Olymp angemessenen Speise und sind Gegenstand des Begehrens für den geistigen Teil der Seele, die dadurch zum Begreifen der Weisheit und zum Besitz der vollkommenen Tugend getrieben wird.«

[6] Diese Metaphern sind unabhängig voneinander in den Literaturen der meisten Völker ausgebildet. So ist z. B. die naheliegende Vorstellung vom Lebenswasser bei fast allen antiken Völkern zu finden, s. Bauer im „Handbuch" zu Ev. Joh 4 $_{14}$, Strack-Billerbeck III. 854 f. (zu Apc Joh 22 $_1$) und Dieterich, Mithrasliturgie 172 f. Nekyia 99 f. Abhängigkeit der Poimandresworte »Ich sprengte ihnen die Worte der Weisheit aus und sie wurden von dem ambrosischen Wasser getränkt« von ägyptischen Vorstellungen (so Reitz. in Reitz.-Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus, 1926, 159) braucht daher nicht angenommen zu werden, s. H. Diels, Ein orphischer Totenpaß, Philotesia für P. Kleinert, *1907*, 43, 6: »ψυχρὸν ὕδωρ [Diels Vors. 66 B 17] findet sich ähn-

Metaphern umfaßt, die die Weisheit mit einer Speise vergleichen[1], während die andere die vereinigt, welche sie als einen Trank (Wasser, Wein) bezeichnen[2]. Der Genuß der Speise oder des Tranks bewirkt Sättigung und das Gefühl des Wohlbehagens, der des

lich . . in ägyptischen Totenbüchern. Vgl. Cumont, Relig. orientales (Paris 1907) 279, 82. Wie wenig diese im Süden selbstverständliche Metapher auf inneren Zusammenhang zu schließen berechtigt, beweist die ganz ähnliche Formel der Babylonier, deren Tote sich wünschen, in der Unterwelt 'klares Wasser' zu trinken.«

[1] Beispiele aus der jüdischen und altchristlichen Literatur gesammelt bei I. Wettstein, Kommentar zum NT (Amsterdam 1752) zu Ev. Joh 6 $_{80}$, Bauer zu Ev. Joh 4 $_{84}$ 6 $_{81}$ f. 6 $_{59}$, Strack-Billerbeck II 481 f. 485. So nennt Philon de fuga § 138 I 566 M das Manna eine »himmlische Nahrung (αἰθέριος τροφή), die süßer als Honig schmecke«, quod. det. § 117 I 213 M charakterisiert er ebenso »den Quell der Weisheit«. Vgl. überhaupt den ganzen Ex 16 $_{4}$ f. (»ἰδοὺ ἐγὼ ὕω ὑμῖν ἄρτους etc.«) erklärenden Abschnitt aus de fuga (I 566 f. M).

[2] Beispiele aus der jüdischen und altchristlichen Literatur gesammelt bei Strack-Billerbeck II 435 und 483—485, Bauer im „Handbuch" zu Ev. Joh $_{14}$. Für Philon vergleiche besonders de plant. § 38 I 335 M: »Eden . . bedeutet . . schwelgerischer Genuß (τρυφή) und ist Symbol der Seele, die . . . in der Fülle und Größe der Freude emporspringt, da sie sich als einzigen Gegenstand ihres Genusses (ἀπόλαυσμα) . . . den Dienst des einzigen Weisen zum Ziel gesetzt hat. Ein Mann, der solchen erquickenden Trank ungemischt getrunken (γανώματος ἀκράτου . . σπάσας), ein Jünger des Moses, . . rief in hymnischen Gesängen aus, indem er zu seinem eigenen Geist sprach: „Schwelge in Gott" (Ps 36 $_{4}$: κατατρύφησον τοῦ κυρίου), erregt durch sein Wort zum himmlischen und göttlichen Eros, . . . mit seinem ganzen Geist durch den Stachel der Gottbesessenheit hingerissen und sich nur in Gott erfreuend (ἐνευφραινόμενος μόνῳ θεῷ)«. De somn. I § 50 I 628 M: »Selig die, denen es vergönnt war, von dem Liebestrank der Weisheit (τῶν τῆς σοφίας φίλτρων) zu kosten, sich an ihren Erkenntnissen und Lehren zu laben (ἑστιαθῆναι), sich an ihr zu erfreuen und immer weiter zu dürsten (ἐνευφρανθεῖσαν ἔτι διψῆν), indem sie (die Weisheitsjünger) unerfüllbare und unersättliche Sehnsucht nach Erkenntnis mit sich tragen (vgl. Jes Sir 24 $_{21}$, s. oben S. 14, 1).« De spec. leg. I § 303 II 257 M: Gott »wählte die wahren Menschen aus . . . und berief sie zu seinem Dienst, dem ewigen Quell des Schönen . . einem Trank, der mehr oder doch nicht weniger als Nektar Unsterblichkeit zu verleihen vermag . . . Unglücklich sind alle . . ., die sich an diesem Trank der Tugend nicht gelabt haben (εὐωχήθησαν) . . ., während es ihnen doch freistand, sich an Gerechtigkeit und Frömmigkeit zu erfreuen und ergötzen (ἐνευφρανθῆναι καὶ ἐντρυφῆσαι).« De fuga § 176 I 572 M: »Die Frucht der Erkenntnis ist das theoretische Leben, das unvermischten Frohsinn wie der Genuß des Weines (εὐφροσύνην ὡς ἀπ' οἴνου) verschafft.« De somn. II § 246 f. s. oben S. 19 f. Quod deus § 155 I 296 M: »Sollen wir, auf die Gott von oben herab die Güter niedertauen und regnen läßt, aus einem Brunnen trinken (s. Jer 2 $_{13}$, vgl. de fuga § 197 I 575 M. S. oben S. 9, 1) und wenige Tropfen auf der Erde zusammensuchen, wo uns der Himmel unauf-

Weines frohe Stimmung oder Trunkenheit. In diese letzte Gruppe gehört das philonische Oxymoron. Das Gegenstück zu dieser Trankmetapherngruppe bilden die aus der Vorstellung der Weisheitsnahrung abgeleiteten Tropen. Während Philon die Trankbilder für die allegorische Erklärung der Bibelstellen, an denen die Quellen und der Weisheitskrater erwähnt werden, verwandte und besonders zur Schilderung der »*fruitio sapientiae*« heranzog, verband er die Metaphern von der geistigen Nahrung mit der allegorischen Erklärung des Mannaregens und beschrieb *mit dem* Bilde der himmlischen Nahrung häufig die Wirkung des Logos[1].

Diese realistischen Schilderungen spiritueller Zustände und Vorgänge setzen den Glauben an die Existenz einer von der Materie getrennten, geistigen Welt, die nur dem Asketen wahrnehmbar ist, voraus. Der Asket, der die Sinnesorgane des Körpers abgetötet hat, besitzt dafür einen voll ausgebildeten Sinnesapparat höherer *Gattung*[2], *mit dem* er an den von aller physischen Befleckung reinen

hörlich bessere Nahrung regnen läßt als Nektar und Ambrosia . . . (§ 158) . . . So wird aus einem Brunnen nicht trinken mögen, wem Gott die unvermischten Rauschgetränke (τὰς ἀκράτου μεθύσματος πόσεις s. oben S. 19, 1 zum Text) . . . gibt«.

[1] Über den Logos als Wein und Weinschenk s. oben S. 18 f. Bisweilen wird auch der Logos als Trank und umgekehrt die Sophia als Speise bezeichnet. Dem Gnostiker Theodotos, aus dessen Schriften Clemens Excerpte bewahrt hat, ist bereits der Vergleich des Erkenntnisaktes mit dem Essen einer göttlichen Speise so geläufig, daß er die assonierende Wortverbindung βρῶσις καὶ γνῶσις zu bilden wagt (excerpta ex Theodoto 13, 1).

[2] Vgl. z. B. Philon leg. all. III § 161 I 119 M: »Logischerweise genießt also der aus Erde gebildete Körper als ihm verwandte Nahrung die, welche die Erde hervorbringt, die Seele aber, die ätherischer Natur ist, die ätherische und göttliche Speise; denn sie nährt sich von Erkenntnissen und nicht von Speise und Trank, deren der Körper bedarf.« S. auch de congr. § 174 I 544 M und quis rer. div. § 57 I 481 M, vgl. Leisegang 113 f. Scholz a. a. O. 215. Origenes *Homil. I in Ps 36 4 (Migne 12, 1326)* „Schwelge im Herrn" (s. oben S. 99, 2): »Der äußere Mensch nährt sich von vergänglichen und ihm angemessenen körperlichen Speisen. Es gibt aber auch eine Speise für den inneren Menschen (interioris hominis), von der es heißt, daß „der Mensch von Gottes Wort lebt" . . . es gibt einen Weinbecher des äußeren und einen des inneren Menschen. Wir trinken nämlich von dem „geistigen nachfolgenden Felsen (I Cor 10)" und wir trinken das Wasser, von dem Jesus sprach, daß, wer es trinkt, nie mehr Durst empfinden wird«, und Comm. ad ev. Joh. XX 43, 405 Preusch.: »Wie es im Körper zwei verschiedene Sinne, Geschmack und Gesicht gibt, so besteht auch nach den Worten Salomos (Sap Sal 7 22) ein Unterschied zwischen der Seh- und Erkenntnisfähigkeit der Seele und ihrer Fähigkeit, die Qualitäten der geistigen Nahrung zu schmecken und wahrzunehmen«, s. Scholz 206.

Wonnen der geistigen Welt teilnehmen kann[1]. Die Freuden dieser geistigen Sinnenwelt werden von den Asketen mit glühenden Farben geschildert und in scharfen Gegensatz zu den körperlichen gestellt, die geistigen Qualitäten der ἀπόλαυσις θεοῦ (oder τῆς θείας σοφίας) gepriesen, während die weltlichen Freuden verworfen werden. Diesen Gegensatz formuliert Porphyrios in seiner Bekehrungsschrift zur asketischen Lebensführung De abstinentia II 45 folgendermaßen: »Ein göttlicher Mann pflegt die innere nnd äußere Reinheit, indem er danach strebt, seine Seele ohne Nahrung von Affekten wie ohne Nahrung von Speisen, die die Affekte in Bewegung setzen, zu lassen, dagegen mit Theosophie zu speisen (σιτουμένου δὲ θεοσοφίαν), sich durch rechte Gedanken über das Göttliche diesem anzuähneln, sich durch das Opfer im Geist zu weihen und sich mit weißem Gewand und einer Seele, die wahrhaft rein von allen Affekten ist, ... Gott zu nähern«[2]. Ebenso wie nun hier die Nahrung des Leibes der geistigen Nahrung bei der Schau des Göttlichen, wird auch die nüchterne und göttliche Trunkenheit der Seele dem physischen Weinrausch entgegengestellt. Beide Male werden irdische Speise und irdischer Trank wegen ihrer physischen Wirkung verworfen, dagegen göttlicher Trank und göttliche Speise als des Asketen für würdig erachtet.

Eine zusammenfassende Betrachtung der im Verlauf behandelten mystisch-asketischen Vorstellungen ergibt für die Erklärung des philonischen Oxymoron also folgendes:

Der Glaube an die Realität eines geistigen, von der Materie getrennten Reiches und der Drang, seine gesamte höhere Existenz auf diese spirituelle Ebene zu projizieren[3], schuf eine spirituelle

[1] S. Scholz 215.

[2] Mit dieser Stelle verglich Reitzenstein (Hist. Mon. etc. 103, 1. 105) folgende philonischen Ausführungen: DVC § 35 II 476 M. »Einige, die von der Weisheit reichlich und unerschöpflich mit ihren Lehren versehen und gelabt werden, freuen sich derartig mit ihr und schwelgen in ihr, daß . . sie 6 Tage lang kaum die notwendigste Nahrung zu sich zu nehmen brauchen« und DVM II § 69 II 146 M, wo das 40tägige Fasten Moses' damit erklärt wird, daß er die Zeit über »bessere Nahrung empfing, nämlich die in Erkenntnissen, die ihm vom Himmel herab eingehaucht wurden (καταπνεόμενος) und vermittels der Seele auch den Körper förderten«. Vgl. auch leg. all. III § 141 f. I 115 M und § 161 f. I 119 M.

[3] S. Philon de gig. § 61 I 271 M: »Gottesmänner sind die Priester und Propheten, die es unter ihrer Würde hielten, das Bürgerrecht im Kosmos zu

Terminologie, durch die die Vorgänge dieser metaphysischen Sphäre aussprechbar werden sollten. Diese »pneumatische Sprache«, der nur die rationalen Begriffe der materiellen Welt zur Verfügung standen, hatte mit den gleichen immanenten Schwierigkeiten zu ringen, wie die Begründer dieser Sprache, die den Zustand einer reinen Körperlosigkeit erstrebenden, aber für die Zeit ihres irdischen Daseins an die Materie geketteten Asketen. So mußte sich die dualistische Spannung zwischen Körper und Seele auch auf die Sprache übertragen[1].

Aus dem gesteigerten Dualismus, der diesen pneumatischen Sprachtypus schuf, erklärt sich auch ein Charakteristikum Philons: der durch das Oxymoron besonders gekennzeichnete antithetische Stil. Wie der Gegensatz zwischen der irdischen Welt des Scheins, der Sinne und des Körpers und der göttlichen des Seins, des Geistes und der Seele, so beherrscht Philon auch der zwischen der materiellen und spirituellen Sprache, d. h. der Unterschied in der Bewertung, dem das gleiche Wort in den beiden Sprachsphären unterlag. Für beide Möglichkeiten, sowohl für den Fall, daß ein in der materiellen Sphäre positiver Begriff von der spirituellen

erlangen und Weltbürger zu werden, sondern über die sinnliche Sphäre aufstiegen, in die geistige Welt (τὸν νοητὸν κόσμον) übersiedelten und dort wohnten, eingeschrieben in die Bürgerliste des Staates der unsterblichen und körperlosen Ideen.« Der Weise ist μέτοικος καὶ μετανάστης (ἀπὸ τοῦ μετὰ σώματος βίου) πρὸς τὸν . . λογικὸν καὶ εὐδαιμόνων ψυχῶν βίον θεῖον.

[1] In diesem Spiritualisierungsprozeß der rationalen Sprache lassen sich drei Stadien unterscheiden. (Diese Dreiteilung ist natürlich rein schematisch zu verstehen, in Wirklichkeit gehen die drei Typen oft ineinander über. Sie läßt sich nur rechtfertigen, wenn man die Sprache der Repräsentanten nach ihren typischen Eigenschaften betrachtet.) Am Anfang steht die scharfe Unterscheidung zwischen der somatischen und pneumatischen Bedeutung (d. h. der allegorischen ὑπόνοια) eines Wortes. Auf dieser ersten Stufe steht Philon. (Als Beispiele sind nur die Autoren angeführt, die in diesem Kapitel öfter zitiert werden). In der Mitte steht der Typus der pneumatischen Rede, in dem bereits die Kontur der rationellen Begriffe soweit geschwunden ist, daß die ursprüngliche und die Symbolbedeutung ineinander übergehen. Diese Sprache sprechen z. B. die Verfasser des Ev. Joh und gewisser Teile des corp. Herm. Der äußerste Grad in der »Entwerdung« dieser Sprache ist dann mit dem Redetypus erreicht, in dem sich die Begriffe völlig aus ihrer rationellen Sphäre abgelöst haben und ihnen — um in der Terminologie dieser Spiritualisten zu reden — der »Körper ausgezogen wurde«. Hier haben sie bereits den Charakter reiner Symbolzeichen angenommen, mit denen die spirituellen Vorgänge mehr angedeutet und um- als beschrieben werden sollen. Ein Beispiel für diesen Typus sind die Oden Salomos.

Perspektive aus negativ wie daß ein gewöhnlich negative oder neutrale Eigenschaften, Handlungen bezeichnender Begriff seinem Symbolwert nach positiv zu werten war, bot sich zur Spezifizierung der neuen Bedeutung neben der ausführlichen Satzantithese die prägnante Form des Oxymoron dar[1].

EXKURS 1: DIE PLOTINISCHE ΘΕΙΑ ΜΕΘΗ

In enger Beziehung zur philonischen Lehre von der mystischen Vereinigung mit der Gottheit als letztem Ziel der Philosophie steht die plotinische Teloslehre. Plotin, der noch über die Schau des »vernünftigen« Nous die des liebenden Nous setzt, in der alle Klarheit des Intellekts schwindet und die mystische Einigung sich vollzieht, vergleicht diesen ekstatischen Zustand, in dem alles Denken ausgelöscht ist, mit einer Nektartrunkenheit[2]. Er sagt: »Wenn der Nous

[1] Oxymorische Beispiele für den ersten Fall s. de fuga § 22 I 549 M und de Cherub. § 94 f. I 156 M: Kritik an den Kulthandlungen der griechischen Mysten, die veranstalteten: θυσίας ἀνιέρους, ἱερεῖα ἄθυτα, εὐχὰς ἀτελεῖς, ἀμυήτους μυήσεις, ἀνοργιάστους τελετάς, νόθον εὐσέβειαν, κεκιβδηλευμένην ὁσιότητα, ἁγνείαν ἄναγνον, κατεψευσμένην ἀλήθειαν, βωμολόχον θεραπείαν θεοῦ.

Beispiele für Antithesen zur Spiritualisierung »zweideutiger« Begriffe: de conf. ling. § 61 I 414 M [zu Gen 2 $_{8}$: »καὶ ἐφύτευσεν ὁ θεὸς παράδεισον ἐν Ἐδὲμ κατὰ ἀνατολάς«]: οὐ χερσαίων φυτῶν, ἀλλ' οὐρανίων ἀρετῶν, ἃς ἐξ ἀσωμάτου τοῦ παρ' ἑαυτῷ φωτὸς ἀσβέστους εἰσαεὶ γενησομένας ὁ φυτουργὸς ἀνέτειλεν und die folgende Erklärung von Sach 6 $_{12}$. Quod deus imm. § 137 I 293 M: Θάμαρ . . . (χήρα) . . ἠρήμωται μὲν καὶ κεχήρευκεν ἀνθρωπίνων ἡδονῶν, παραδέχεται δὲ θείαν γονὴν καὶ πληρουμένη τῶν ἀρετῆς σπερμάτων κυοφορεῖ καὶ ὠδίνει καλὰς πράξεις, vgl. auch Origenes hom. zu Lev. VII 1 (zit. S. 121) den Gegensatz zwischen der sancta und obscaena cupiditas. Quis rer. div. her. § 257 I 510 M [zu Gen 2 $_{21}$: ἐπέβαλε γὰρ ὁ θεὸς ἔκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδὰμ καὶ ὕπνωσεν]: ἔκστασιν τὴν ἡσυχίαν καὶ ἠρεμίαν τοῦ νοῦ παραλαμβάνων· ὕπνος γὰρ νοῦ ἐγρήγορσίς ἐστιν αἰσθήσεως, καὶ γὰρ ἐγρήγορσις διανοίας αἰσθήσεως ἀπραξία. (Philonische Parallelen bei Leisegang S. 163 f.). Vgl. auch Rm 8 $_{13}$: εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν· εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε und corp. Herm. VII 2, wo der Prophet das somatische Dasein τὸν ζῶντα θάνατον nennt, mit der charakteristischen Umdeutung des heraklitischen Wortes: ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες (12 B 62 Diels) bei Philon leg. all. I § 105 f. I 65 M u. ö.

Bei Philon findet sich kein weiteres analog gebildetes Oxymoron. Eine ähnliche Bildung: spiritalis ieiunii adipes (vgl. dazu Porph. de abst. II 45 zit. S. 101) wagt Ambrosius (s. unten S. 154), dessen antithetischer Stil dem philonischen überhaupt eng verwandt ist. Über weitere spirituell-mystische oxymorische Bildungen s. oben S. 41, 3.

[2] Ennead. VI 7, 35 p. 727 nach der Übersetzung von H. F. Müller, Plotins

trunken vom Nektar (μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος) das Denken verliert (ἄφρων), dann wird er ein Liebender, vereinfacht zum reinen Wohlgenuß (εἰς εὐπάθειαν) durch die Sättigung; und bei einer solchen Trunkenheit (τοιαύτης μέθης) ist es ihm besser, trunken (μεθύειν) als zu ernst (σεμνοτέρῳ)[1] zu sein.« Mit ähnlichen Worten (τοῖς . . . οἷον οἰνωθεῖσι καὶ πληρωθεῖσι τοῦ νέκταρος) beschreibt er auch an einer anderen Stelle[2] die geistigen Wonnen der höchsten Schau. Mit der Metapher von der »Nektartrunkenheit« bezeichnet Plotin den gleichen enthusiastischen Zustand wie Philon mit der »göttlichen Trunkenheit«[3]. An Abhängigkeit Plotins von Philon ist natürlich nicht zu denken[4]. Plotin berichtet selber an einer anderen Stelle[5], daß der metaphorische Gebrauch des Ausdrucks »trunken vom Nektar« in poetischer Sprache geläufig war, und verwendet hier diesen poetischen Tropus zur Schilderung des mystischen Zustands[6].

Eine Nachwirkung dieser plotinischen, von den Neuplatonikern dogmatisierten Vorstellung[7] von der Trunkenheit

---

Enneaden, Berlin 1878—80, 403. In der Formulierung ist Plotin von Platon (Phaidros- und Symposionmythos) abhängig. Zur εὐπάθεια vgl. Plat. Phaedr. 247 d; zur μέθη τοῦ νέκταρος s. Plat. conv. 203 b: μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος und Phaedr. 247 e.

[1] Die σεμνότης kennzeichnet das Auftreten des wahren Philosophen. Das Adjektiv σεμνός steht hier mit νήφων oder σώφρων synonym. Vgl. Philon de ebr. § 130 I 377 M: πῶς γὰρ οὐ σεμνὸν νήφοντας καὶ ἐν ἑαυτοῖς ὄντας (Ggstz. ἔκ-στασις) πρὸς εὐχάς . . χωρεῖν; zum ganzen s. Plotin VI 9, 3: τὸ ἕν . . . ἐπέκεινα πάντων . . καὶ ἐπέκεινα σεμνοτάτου νοῦ und Plat. Phaedr. 244 d.

[2] Ennead. V 8, 10 p. 552.

[3] Den Nektar bezeichnet Plotin in der allegorischen Erklärung des platonischen Mythos im Symposion von der Geburt des Eros als Träger der göttlichen Lebenskraft (Ennead. III 5, 9 p. 299: ὃ τὸ θεῖον κομίζεται), schildert also mit der μέθη τοῦ νέκταρος den Zustand der Vergottung.

[4] Gegen Henri Guyot (Les réminiscences de Philon le Juif chez Plotin, Paris 1906, 72/73), vgl. auch Ueberweg-Praechter, Phil. d. Alt.$_{12}$ 608, 2. Der Verfasser der Untersuchung verkennt die auf der Gesamtentwicklung der spätantiken Philosophie beruhenden gemeinsamen Voraussetzungen, die Plotin und Philon unabhängig voneinander zur Bildung gleicher mystischer Vorstellungen veranlassen konnten (s. Wendland, Kultur usw. S. 186 u. 210 f., vgl. jetzt Harder im »Gnomon« IV 1928, 652, 2).

[5] Ennead. VI 7, 30 p. 721.

[6] Sowohl Philon wie Plotin grenzen diese göttliche Trunkenheit gegen die physische Weintrunkenheit ab (vgl. Plotin a. a. O. τῆς μέθης τοιαύτης [sc. θείας οὔσης]).

[7] S. Proklos in Plat. Theol. c. 13 p. 36, der die plotinische Anschauung schematisch wiedergibt: διττὰς γὰρ ἔχει τὰς ἐνεργείας (ὁ νοῦς), ὥς φησι ὁ Πλωτῖνος,

als Vollendungszustand des »liebenden Nous«, nicht ein bloß mechanischer Schreibfehler, ist vielleicht in der bei dem Neuplatoniker Simplikios überlieferten Variante zu einem Empedoklesvers (21 B 17, 14 Diels) zu suchen. Der Text lautet bei Simplikios: ἀλλ' ἄγε μύθων κλῦθι· μέθη (μάθη corr. Bergk nach Stob. ecl. II 6; 201, 9 W.) γάρ τοι φρένας αὔξει. Empedokles wird hier als Prophet aufgefaßt, der im Enthusiasmus spricht.

EXKURS 2: ZUM ALTEN UND NEUEN TESTAMENT

Eine Umschau innerhalb der Grenzen des biblischen Schrifttums erscheint vielleicht, nachdem der philonische Begriff aus gnostischen Parallelen erklärt ist, überflüssig. Doch muß — wie bei jeder Untersuchung des philonischen Sprachgebrauchs auch bei der vorliegenden — die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, daß Philon biblische und andere Vorstellungen miteinander verschmolzen haben kann. Um den Vorwurf, diese Eventualität nicht berücksichtigt zu haben, zu vermeiden, soll zum Abschluß die Frage, ob im biblischen Sprachgebrauch der Enthusiasmus als Rausch beschrieben wurde, geprüft werden.

Der Glaube an die Wirkungen des Geistes war zu allen Zeiten im Judentum lebendig[1] und ekstatische Erscheinungen in der

---

τὰς μὲν ὡς νοῦς, τὰς δὲ μεθύων τῷ νέκταρι, und de prov. et fato I 30 S. 162 ed. V. Cousin. Vgl. auch Hermias ad Plat. Phaedr. p. 108. (Diese Stellen sind von H. Koch, Ps.-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplat. und Mysterienwesen, Forsch. z. christl. Lit. u. Dogmengesch. I 2/3, 1900, 157, 1 gesammelt und mit dem philonischen Oxymoron zusammengestellt worden.)

Zwischen Proklos (geb. 410), dem bedeutendsten Vertreter der athenischen Schule und Simplikios (geb. zwischen 470 und 490), dem letzten in der Reihe der athenischen Neuplatoniker, liegen ca. 80 Jahre. Vgl. auch Proklos de prov. (S. 171 ed. Cousin): Quintam . . post has omnes cognitiones intelligentiam volo te accipere . . assequentem . . Platoni et ante Platonem Theologis, qui consueverunt nobis laudare cognitionem supra intellectum et μανίαν ut vere hanc divinam divulgant. Vielleicht rechnete Simplikios auch Empedokles zu diesen θεόλογοι.

[1] Über die pneumatischen Vorstellungen des nachexilischen und hellenistischen Judentums s. H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter 1899, H. Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes $_{3}$ 1909, besonders S. 56—58 und bei Kautzsch, Pseudepigraphen 341/42 (Vorrede zu IV Esra), Bousset-Greßmann 394 f., Strack-Billerbeck zu Lc 2 $_{25}$. In den genannten Untersuchungen wird gegenüber der verbreiteten Auffassung

Literatur aller Perioden Gegenstand der Darstellung. In diesen Schilderungen, die ähnlich den griechischen von der pythischen und dionysischen Ekstase die sichtbaren Auswirkungen (σημεῖα) des seelischen Vorganges auf den physischen Zustand beschrieben, wurde zwar die Wirkung der Ekstase oft mit der eines Rausches verglichen (vgl. Jer 23 9: »Ich war . . wie ein Mann, der vom Wein überwältigt ist«)[1], aber niemals der Rauschzustand selber als ein Zustand der Vergottung betrachtet[2]. Ganz im Gegenteil wird das Verbum μεθύειν in der LXX ständig in malam partem zur Bezeichnung der Unvernunft, der geistigen Verwirrtheit und der Sündhaftigkeit synonym mit μαίνεσθαι, ταράττεσθαι verwandt[3]. In diesem Sinne ist auch der oxymorische Ausdruck μεθύοντες ἄνευ οἴνου, der der philonischen μέθη νηφάλιος oder besser der plutarchischen ἄοινος μέθη konform gebildet ist, als Bezeichnung einer Geistesverwirrung, die nicht durch den Rauschtrank, sondern durch den Zornesbecher[4] Jahwes verursacht ist, zu verstehen[5].

---

betont, daß pneumatische Erscheinungen niemals im Judentum ausstarben und das junge Christentum nicht nur an alte prophetische Vorstellungen anknüpfte, sondern von einer zeitgenössischen pneumatischen Strömung getragen wurde.

[1] S. oben S. 63, 1.

[2] Die Stellen aus der Hannaerzählung (s. oben S. 4) und dem Bericht vom Pfingstwunder (s. oben S. 5, 3) gehören nicht hierher. Beide Male wird die göttliche Qualität der Inspiration bestritten und als Ursache des anormalen Zustandes der physische Rausch angegeben.

[3] Vielleicht ist die metaphorische Gleichsetzung der Trunkenheit mit dem Zustand der Sündhaftigkeit in der prophetischen Literatur ähnlich wie die der geschlechtlichen Unzucht mitverursacht durch die Opposition der Propheten gegen die Entartung des altisraelitischen Jahwekultes. Unter dem Einfluß der kanaanäischen sexual- und alkoholorgiastischen Baalskulte, in deren Ritual berauschende Getränke eine erhebliche Rolle spielten, hielten auch die Jahwepriester wilde Opferzechgelage ab. Die Propheten, die die Gefahr der Kanaanisierung der Jahwereligion erkannten und dagegen die Parole der Umkehr zum »nomadischen Ideal« ausgaben, bekämpften diese kultischen Weingelage, die das Geschlecht der Wüste nicht kannte, als Symbol des Baalismus mit berechtigter Erbitterung, vgl. Jes 28 7 f: »Priester und Prophet kamen von Sinnen (ἐξέστησαν) durch den Rauschtrank, . . schwankten in der Trunkenheit«. Daher verwarfen sie den Rausch, der bei den Gegnern durch seine kultischen Zwecke geheiligt war, und degradierten ihn zum Inbegriff aller Sündhaftigkeit. (Über den Wein im Kult der Kanaanäer s. Max Weber, Das antike Judentum 202 f.; Hans Schmidt, Die Alkoholfrage im AT, Hamburg 1926, dort weitere Literatur.)

[4] Sammlung der Belege über den Schicksals-, Zornes-, Unheils- oder Todesbecher im AT und NT bei H. Greßmann, Ursprung der isr.-jüd. Eschatologie, Göttingen 1905, 129 f.

[5] Auch an eine gnostisch-mystische Umdeutung dieses Begriffs durch

Jes 51 $_{17}$ (nach der LXX): »Erwache, erwache, stehe auf, Jerusalem, die du getrunken den Becher des Zorns aus der Hand des Herrn. Denn den Becher des Taumels, den Becher des Zornes hast du getrunken und geleert ... (v. 21) Darum höre dieses, du Gebeugte und Trunkene, doch nicht vom Wein . .« (μεθύουσα οὐκ ἀπὸ οἴνου, s. auch 28 $_{14}$ und 29 $_{9}$).

Dieser Sprachgebrauch des AT blieb auch für die altchristliche Literatur maßgebend. Auch in den Schriften des NT, die von dem Erstarken der pneumatischen Bewegung auf jedem Blatt Zeugnis geben, wird niemals ein ekstatischer Zustand als θεία μέθη charakterisiert. Nur eine Stelle aus dem ps.-paulinischen Brief an die Epheser (5 $_{18}$) nähert sich der philonischen Vorstellung. »Darum werdet nicht unverständig, sondern sucht zu verstehen, was des Herrn Wille ist. Und berauscht euch nicht mit Wein (μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ)[1] — das ist unsittlich —, sondern werdet des Geistes voll (πληροῦσθε ἐν πνεύματι), redet zueinander in geistgegebenen Psalmen, Hymnen und Liedern, singet und spielet dem Herrn in eurem Herzen, dankt Gott ...« Dem Erfülltsein mit Wein wird hier die Forderung, sich mit dem Pneuma als einer göttlichen Substanz zu erfüllen, gegenübergestellt. Dieses Pneuma ist als stoffliches Element gedacht[2], das wie die Luft eingeatmet wird. Die enthusiastische Stimmung, die dieser Pneumastoff bewirkt[3], steht wie der »göttliche Rausch« im Gegensatz zum Weinrausch und ist ebenso wie die philonische durch Aneignung einer pneumatischen Substanz entstanden. So war es kein großer Schritt für die Kirchenväter, diesen Zustand der Geisteserfülltheit mit dem philonischen Terminus von der göttlichen und nüchternen Trunkenheit zu bezeichnen[4].

Philon ist natürlich nicht zu denken. Abgesehen davon, daß Philon Prophetenstellen selten (nur 11mal in seinen gesamten Schriften s. Leisegangs Philonindex S. 43) heranzieht, würde für eine so verwegene Umdeutung jede Analogie in seinen Werken fehlen.

[1] Vgl. Prov 23 $_{31}$ s. Weinel a. a. O. 79 f.

[2] S. A. Deißmann, Die NTliche Formel »in Christo Jesu«, Marburg 1892, 86 u. 90; Dieterich, Mithrasliturgie 109 f.

[3] S. Dibelius im Handbuch z. NT (aus dem auch die Übersetzung der Stelle stammt) zu Eph 5 $_{18}$: »Der Zustand des 'begeisterten Sängers' ist hier deutlich als ein ekstatischer dargestellt; es ist eine Art Trunkenheit im Geist, aber keine Glossolalie; als Gegenteil wird der Weinrausch genannt.«

[4] S. unten S. 150.

Zweiter Teil

GESCHICHTE DES PHILONISCHEN OXYMORON IN DER PATRISTISCHEN LITERATUR BIS ZUM IV JH.

EINLEITUNG

Der erste christliche Schriftsteller, der nicht nur philonische Theorien in größerem Maße übernahm, sondern als ein innerer Geistesverwandter mit philonischen Methoden die Lehren der Bibel und die der griechischen Philosophie zu verbinden suchte, war Clemens von Alexandria[1]. Während Clemens' Exegese sich

[1] Eine Geschichte des Philonismus, die nicht nur die bestimmten Etappen in der Patristik fixieren, sondern auch die Transformierung seiner Lehre auf dem Wege des Traditionsprozesses darstellen müßte, ist bisher ebensowenig wie die der alexandrinischen Exegese, in die der Philonismus einmündet, geschrieben worden. C. Siegfried hat im zweiten Teil seines Werkes: Philon von Alexandria als Ausleger des AT (Jena 1875), in dem er die Rezeption wichtiger Topoi der philonischen Allegorese durch die christliche Literatur bis ins IV Jh. hindurch verfolgt, dafür das Fundament gelegt. Daß er dabei den Einfluß auf die frühe christliche Literatur überschätzt, betont schon P. Wendland, Kultur usw. S. 210. (S. auch P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese, ATliche Abhdlg. Münster 1908.) Für den Kenner der Traditionsgeschichte innerhalb der christlichen Literatur ist eine Geschichte des philonischen Einflusses auf die Patristik in den »Testimonia de Philone eiusque scriptis« im ersten Bande der Philonischen großen Ausgabe p. XCV sq. sowie der Textgeschichte in den Prolegomena zu den einzelnen Bänden enthalten. Das dort gesammelte Material ist bisher noch nicht ausgewertet worden.

Als Hilfsmittel für die folgende Untersuchung sind die Berliner Akademieausgaben der Werke des Clemens und großer Teile des Origenes sowie die Wiener Akademieausgabe bedeutender Teile des Ambrosius mit ihren Testimonien, die die Benutzung Philons jedesmal sorgfältig vermerken, und ihren wertvollen Indices zu nennen. (Bei Eusebios, Gregor von Nyssa, Augustin liegen für die herangezogenen Stellen noch keine modernen kritischen Editionen vor.) Suicerus' und Stephanus' Lexika (ebenso wie für die Lateiner Forcellini) und die Migne-Indices, die meist Abdrucke der alten Maurinischen

jedoch nur auf gelegentliche Heranziehung und Deutung von Bibelstellen zur Sanktionierung eigener Gedanken beschränkte, schuf Origenes nach dem Vorbild des großen philonischen Kommentarwerks zur Genesis in systematischer Arbeit fortlaufende wissenschaftliche Erklärungswerke zu den biblischen Büchern und wurde damit der Begründer einer einheitlichen, die ganze Bibel umfassenden Schrifttheologie[1]. Die Autorität seiner exegetischen Werke erhielt sich über Jahrhunderte[2], seine Schrifterklärungen wurden unbeschadet der Tatsache, daß die Kirche auf ihn und seine Werke den Bann legte, bis in die Reihen der erbittersten Gegner[3] — bewußt und unbewußt — übernommen[4], und wenn die Ächtung auch zur Folge hatte, daß die weitaus meisten Werke des Origenes verlorengingen, weil sie nicht offiziell tradiert werden durften, so zeigt eine genauere Betrachtung der kirchlichen Exegese, wie sehr die origeneischen Gedanken Allgemeingut geworden waren und der exegetische Origenismus unbehindert von dogmatischen Streitigkeiten weiterlebte. Eine Aussonderung origeneischer Elemente aus den großen, nachweislich von ihm ab-

sind (zu Origenes vgl. die Ausgabe von De la Rue 1733—1759, zu Ambrosius die der Mauriner von 1686 f. und 1748 f., zu Augustin die von 1679—1700) halfen nicht viel. (Sonstige Verweise auf benutzte Hilfsmittel erfolgen im Lauf der Abhandlung.) Eine Erleichterung bei der Sammlung des Materials brachte die Beobachtung, daß der philonische Terminus in der patristischen Literatur besonders häufig in Verbindung mit bestimmten Bibelstellen auftritt. (Diese loci classici der μ. ν. sind meist schon von der alexandrinischen Exegese durch den philonischen Terminus erklärt worden.) In erster Linie sind hier folgende Psalmenstellen zu nennen: LXX Ps 22_{6} 35_{9} 103_{15}, daneben auch Cant 5_{1} Eph 5_{18} und Prov 9_{5} (vgl. dazu schon Philon s. oben S. 12 f.).

[1] S. Origenes' Johanneskommentar, Einleitg. S. 82 f. von Preuschen.

[2] Daneben ist die Verbreitung seiner Schrifttheologie durch die mündliche Lehre der alexandrinischen Katechetenschule und ihrer Tochterschulen immer zu berücksichtigen.

[3] Z. B. der Antiochener. Besonders Theoderet, dessen Hoheliedkommentar zu dem des Origenes in engem Abhängigkeitsverhältnis steht (s. W. Riedel, Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche [Leipzig 1898] S. 90 f.), ist ein charakteristisches Beispiel. Auch für Johannes Chrysostomos, der die alexandrinische allegorische Schrifterklärung in maßvoller Zurückhaltung pflegte, wird unten (s. unten S. 127, 7) Abhängigkeit von Origenes nachgewiesen werden können.

[4] Im Kampf gegen Origenes, der mit einer völligen Aechtung der Lehren und Werke des großen Alexandriners endete, sind bekanntlich verschiedene Stadien zu unterscheiden, die hier nicht einzeln fixiert werden sollen. Die Rezeption seiner Lehre geschah größtenteils in den Epochen, in denen er noch nicht völlig geächtet war, hörte aber auch später nicht auf.

hängigen Schriftkommentaren, die durch Konfrontierung zweier oder mehrerer untereinander nicht abhängiger Erklärungswerke zur gleichen Bibelpartie geschehen muß, ist bisher noch nicht unternommen worden[1], obwohl auf diesem Wege bedeutende Fragmentmassen aus verlorenen Kommentaren zutage gefördert werden könnten. Allerdings kann die Quellenforschung hier nicht rein mechanisch vorgehen, da die von Origenes abhängigen Exegeten selten ihre Vorlage wörtlich ausschrieben, sondern wie aus dem Steinbruch eines gewaltigen zusammengestürzten Gebäudes ihr Material aus der Masse der alexandrinischen Exegese brachen und nach eigenen Tendenzen umformten. So muß sich jede Untersuchung, die die Rezeption bestimmter Ideen der alexandrinischen Exegese durch die patristische Literatur hindurch verfolgt und sich dabei nicht mit rein statistischen Feststellungen begnügt, sondern die Ursachen in der Abwandlung der bestimmten rezipierten Ideen aus den veränderten Anschauungen der Zeiten und Persönlichkeiten erklären will, mit Notwendigkeit zu einem Kapitel der bisher noch ungeschriebenen Wirkungsgeschichte der alexandrinischen Theologie gestalten. Eine Untersuchung dieses Typs stellt der zweite Teil der vorliegenden Arbeit dar, der die Geschichte der philonischen μέθη νηφάλιος in der patristischen Literatur behandelt. Der Weg, den dieses philonische Oxymoron geht, ist kurz gesagt folgender: es wird von Origenes rezipiert[2] und geht in den Sprachschatz der alexandrinischen Theologie ein. Es ist hier wie bei Philon eingeordnet in die Gruppe der Bilder und Termini, die die ἀπόλαυσις θεοῦ während des Aktes der mystischen Einigung bezeichnen sollen[3]. Das philonische Oxymoron befindet

[1] Ansätze bei Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos, Berlin 1891 und Klostermann, Griechische Excerpte aus Homilien des Origenes, T. u. U. 12, 3 b (1894). S. auch Wilbrand (zit. S. 147, 2), S. 30 f.

[2] S. darüber unten S. 119 f.

[3] Die Bilder, mit denen der Vorgang der mystischen Einigung zwischen Gott und Mensch beschrieben wird, stellen, wie Dieterich in seiner „Mithrasliturgie" nachgewiesen hat, eine Einheit dar. Er hat gezeigt, wie sich als besondere Gruppen die Metaphern, die den mystischen Akt als ein Heraustreten der Seele aus dem Körper und Aufstieg zur Gottheit (Ekstase) oder ein Eintreten Gottes in den sterblichen Leib (Enthusiasmus) oder als geschlechtliche Vereinigung oder als Essen und Trinken der göttlichen Substanz (zur letzten Gruppe gehört die »nüchterne Trunkenheit« s. oben S. 98 f.) schildern, herausheben. Alle diese Vorstellungen von einem »Genuß Gottes« sind bei Philon zu belegen. (S. das Material bei Bousset-Gressmann S. 450, 1, 451, 3, sowie in Leisegangs Werken, Der heilige Geist und Pneuma Hagion passim.)

sich dann unter den alexandrinischen Ideen und Vorstellungen, die von den folgenden Generationen zuerst im Osten, dann im Westen rezipiert werden. In der Reihe der von der Spekulation der alexandrinischen Theologie abhängigen patristischen Autoren, bei denen sich das Oxymoron findet, fehlen jedoch einige, die sonst allgemein als im gleichen Maße wie die anderen von deren Ideen beeinflußt gelten[1]. Bei diesen Vätern wird nun charakteristischerweise nicht nur der philonische Terminus, sondern der ganze Komplex der Beschreibungen des mystischen Aktes der Einigung vermißt, und umgekehrt treten in den Schriften der Autoren, die das philonische Oxymoron rezipiert haben, zugleich auch die Schilderungen der fruitio Dei[2] mit den in diesem Zusammenhang

[1] So fehlt das Oxymoron z. B. bei Clemens von Alexandria, Gregor von Nazianz und Basileios. (Über die beiden letzten s. unten S. 122, 2.) Clemens schließt sich im allgemeinen eng an die philonischen Theorien an, übernimmt aber nicht seine mystische Teloslehre. Seine Gnosis ist ἐπόπτεια, θεωρία, der Aufstieg zur höchsten Erkenntnis geschieht ohne die Hilfe der mystischen Ekstase im ungehinderten Stufengang des Nous. »Though the father of all the Mystics, he is no Mystic himself . . . The instrument to which he looks for growth in knowledge is not trance, but the disciplined reason.« (Ch. Bigg, The Christian Platonists of Alexandria, Oxford 1886, 98, zitiert bei Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte [= DG] I $_4$ 646, 1). »Clemens uses the strongest language to express the union of the Gnostic with his knowledge . . . This language . . . entirely excludes Ecstasy« (Bigg 91, 2). Das Material liegt bei A. F. Daehne, De γνώσει Clementis Alexandrini (Leipzig 1831) vor, der aber infolge einer willkürlichen Definition des Begriffes Mystik (p. 112: »si modo eum iure mysticum appellamus, qui facultatis humanae, qua vel cognoscit vel agit, modum naturalem non servat«) zu einem falschen Ergebnis kommt. Charakteristisch ist, daß unter den von Clemens zitierten Schriftversen (s. Potters Ausgabe, Oxford 1715 und Venedig 1757 Tom. V: indices) die festgestellten loci classici der μ. ν. fehlen.

[2] Dieser Begriff ist Gegenstand einer Untersuchung von H. Scholz (im Anhang seines Buches „Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte", Leipzig 1911), der, von Augustin ausgehend, seine Vor- und Nachgeschichte bis in die Moderne hinein verfolgt. Die Arbeit leidet vor allem daran, daß die synonymen Ausdrücke für die fruitio Dei, die in der Antike niemals zu einem festen Terminus für den mystischen Vorgang wurde, in ungenügendem Maße berücksichtigt sind und dadurch die Basis für die Untersuchung zu schmal ausfiel. Im ersten Teil, der die Vorgeschichte behandelt, sind außerdem die Traditionslinien durch Nichtberücksichtigung der philonischen Etappe, in der die platonischen und biblischen Reihen zuerst zusammenfließen, verzeichnet. (Zu Philons Schilderung des »Gottes- oder Weisheitsgenusses«, der von entscheidendem Einfluß auf die gesamte Patristik war, vgl. die oben S. 99, 2 zitierten Stellen, besonders de plant. § 38 f. I 335 M. In Leisegangs neuen Index ist das Wort ἀπολαύω, ἀπόλαυσις unverständlicherweise nicht aufgenommen.) Ebenso

konstanten mystischen Bildern auf. Somit beruht die Aussonderung der sechs für die folgende Untersuchung in Betracht kommenden Autoren[1] nicht auf irgendwelchem Zufall des »Sprachgebrauchs«, sondern verhilft umgekehrt dazu, aus dem Kreis der von der alexandrinischen Theologie abhängigen Autoren die Gruppe der eigentlichen Mystiker zu eliminieren[2].

Bevor sich die Untersuchung den einzelnen Autoren, die den philonischen Terminus rezipiert haben, zuwendet, erscheint es angebracht, die verschiedenen kirchlichen Ideen, zu denen der philonische Begriff in der Patristik in Beziehung tritt, vorzuführen und durch diese Betrachtung der Geschichte des Begriffs κατὰ γένη

wird die Erwähnung des Ambrosius als Vorbild Augustins vermißt. Andere Irrtümer dieser Art, die hier nicht im einzelnen aufgezählt werden können, resultieren aus einer unklaren Vorstellung von der alexandrinischen Theologie und ihrer Wirkungsgeschichte, derzufolge Scholz die Bedeutung des Origenismus für die Geschichte der fruitio Dei nicht erkannt hat. Überhaupt besteht die Schwäche dieser an allgemeinen feinsinnigen Bemerkungen reichen Untersuchung (s. oben S. 98 f.) in dem Mangel an einer historischen Durcharbeitung des Materials. Im übrigen enthält seine Materialsammlung, da sie auf Zitaten aus dem gleichen Autorenbereich wie die der vorliegenden Untersuchung beruht, eine willkommene Bestätigung für die Behauptung, daß die Termini der fruitio Dei, zu denen auch die »nüchterne Trunkenheit« gehört, eine geschlossene Gruppe bilden und in der origenistischen Literatur immer gemeinsam auftreten.

[1] Dazu kommen noch Kyrill (s. oben S. 85, 4), Makarios (s. unten S. 124, 2), Theodoret (s. unten S. 156, 4), Hieronymus (s. unten S. 162, 1), Paulinus von Nola (s. unten S. 150, 4), die aber hier nicht besonders behandelt werden. Zu Joh. Chrysostomos und Ps-Joh. Chrys. vgl. unten S. 127, 7 und oben S. 5, 3.

[2] Neben der Verbreitung des philonischen Begriffs durch das Medium der origeneischen Exegese in der Patristik ist stets die Möglichkeit einer direkten Abhängigkeit von Philon zu berücksichtigen. So greifen z. B. die Origeneer Eusebios, Gregor von Nyssa und Ambrosius oft über Origenes hinweg auf Philon selber zurück. (Johannes Chrysostomos [s. unten S. 127, 7], Cyprian und Augustin dagegen — für Augustin s. die *Einschränkung* S. 146, 3 [Philo Latinus] — kennen Philons Lehre nur durch Mittelquellen.) Eine Entscheidung, ob Philon selber oder Origenes der Vermittler des Oxymoron war, ist bei den Autoren, die beide als Vorlage benutzten oder benutzen konnten, meist nur mit Hilfe der Bibelstellen, zu deren Erklärung die μ. ν. jeweils herangezogen wird, möglich. Philon selbst erklärt bekanntlich nur den Pentateuch und zitiert sehr selten Schriftstellen aus anderen Teilen des AT. (Vgl. die Zusammenstellung in Leisegangs Index S. 43). Für die Erklärung der nichtpentateuchischen Schriften waren die Kirchenschriftsteller, die nach alexandrinischen exegetischen Vorbildern suchten, also meist auf die Werke des Origenes angewiesen. Wenn daher z. B. der Terminus μ. ν. im Zusammenhang mit Psalmenworten angeführt wird und sich aus dem Auftreten gleichlautender

die seines speziellen Gebrauchs bei den einzelnen Autoren vorzubereiten. Wie die christliche allegorische Schrifterklärung der Alexandriner im allgemeinen auf philonischer Basis weiterbaute, so bildete auch speziell für die Bibelstellen, die vom Wein und der Trunkenheit handelten, die philonische Teilung in die zwei Formen (εἴδη) der Trunkenheit, die des Weines oder der Unwissenheit und die »göttliche und nüchterne Trunkenheit«[1] die Voraussetzung für die allegorische Erklärung des Origenes. Eine streng asketische Einstellung zum äußeren Dasein, verbunden mit der Forderung einer rein dem Intellekt und seiner Ausbildung geweihten Lebensführung als Voraussetzung für den mystischen Aufstieg zur Gotteserkenntnis charakterisiert sowohl die philonische wie auch die origeneische Frömmigkeit. Der Begriff ruht also bei beiden Alexandrinern auf dem Fundament einer gleichen Anschauung über Askese und Mystik. Trotz dieser grundsätzlichen Verwandtschaft mußte dann aber mit dem Übertritt auf christlichen Boden notwendigerweise eine Wandlung im Gebrauch des Oxymoron eintreten. Sie war dadurch bedingt, daß der Begriff zur Beschreibung entweder bestimmter dogmatischer Spekulationen oder kultischer Bräuche der Kirche verwandt wurde. Es bedeutete noch kaum eine Änderung gegenüber dem philonischen Sprachgebrauch, daß der Ausdruck zusammen mit der Schilderung der Wirkung des philonischen Logostrankes auf den christlichen Logos übertragen wurde[2]. Wichtiger war seine Verknüpfung mit dem christlichen Kultus: so wurde mit ihm die enthusiastische Stimmung der Fastenden bezeichnet. Von entscheidender Bedeutung aber wurde seine Verwendung bei der Schilderung des Abendmahlgenusses[3]. Diese war dadurch

Schrifterklärungen bei anderen von Origenes abhängigen Autoren Benutzung einer gemeinsamen Quelle ergibt, ist es immer von vornherein wahrscheinlich, daß hier der berühmte Psalmenkommentar des Origenes die Vorlage ist. S. z. B. S. 128).

[1] Vgl. de somniis II § 164 f. und § 190 I 680 M s. o. S. 18, 1.

[2] Vgl. J. Freudenthal, Zur Geschichte der Anschauungen über die jüdisch-hellenistische Religionsphilosophie, Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 1869, 405.

[3] Schon Clemens strom. IV 25, 161, 3 hatte die bei Philon allegorisch gedeutete Erzählung von Melchisedek, der Abraham Brot und Wein anbot (s. oben S. 21 f.), auf die Elemente der Eucharistie übertragen, dabei aber charakteristischerweise (s. oben S. 111, 1) nicht wie Philon die Wirkung des Genusses als eine »nüchterne Trunkenheit« geschildert. Im gleichen Verhältnis zueinander stehen die Deutungen der Erzählung vom Quellwunder in der Wüste bei Philon (s. oben S. 29 f.) und Clemens (paed. II 2, 19, 2).

vorbereitet, daß die philonischen Beschreibungen des Weisheitskraters[1], der »himmlischen Nahrung« und des »himmlischen Tranks« in der Patristik auf das Abendmahl bezogen wurden[2].

Entsprechend der doppelten Betrachtungsweise des Abendmahls in der Kirche, der symbolisch-spirituellen und der realistischen, sind zwei Formen dieser Verknüpfung zu unterscheiden. Für die reinen Spiritualisten[3], deren Hauptrepräsentant Origenes war, galten die liturgischen Ausdrücke nur als symbolische Hüllen für die unter ihnen verborgenen Ideen: sie verstanden unter dem Genuß der eucharistischen Elemente die geistige Aneignung des Logos. Das Fleisch des Herren essen und sein Blut trinken bedeutete für sie die Lehren und Worte des Logos aufnehmen, sich an seiner Weisheit sättigen und seine Wirkungen erfahren. Daraus folgte für sie die Forderung an die wahren Frommen, das ganze christliche Leben zu einem »mystischen Aufenthalt« des Logos in der Seele, d. h. einem ständigen Aufnehmen der geistigen Speise und des geistigen Trankes (Clem. Al. paed. II, 1, 11, 2: ἑστίασις λογική) zu verwandeln oder — um eine charakteristische Wendung zu wiederholen (Orig. c. Cels. VIII 22) — das irdische Dasein zu

[1] In der christlichen Literatur trat unter dem Einfluß der kirchlichen Trinitätslehre die Sophia hinter dem Logos und dieser wieder hinter dem »Heiligen Geist« zurück (s. Pauly-Wissowa s. v. Sophia 1038).

[2] Mit der Übertragung dieser Metaphern, die bei Philon aus der biblischen Beschreibung kultischer und historischer Realitäten zur Bezeichnung geistiger Vorgänge entnommen worden waren, auf die Schilderung des kultischen Mahls der Kirche wurde die von Philon vorgenommene spirituelle Umdeutung der biblischen Vorstellungen bis zu einem gewissen Grade wieder rückgängig gemacht. Sogar auch die μέθη νηφάλιος, die als Bezeichnung eines mystischen und daher letzlich unsagbaren Zustandes nie zur Beschreibung von Vorgängen der materiellen Welt herangezogen werden konnte, trat durch die Fixierung an das kultische Ritual doch wenigstens zur realen Sphäre in Beziehung.

[3] Vgl. die ausgezeichneten Abhandlungen von Steitz: Die Abendmahllehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Jahrb. f. deutsche Theologie IX—XIII 1864/8, die (unter Berücksichtigung von Loofs PRE s. v. Abendmahl und Harnacks Korrekturen DG II 457, 2) die Grundlage der obigen Ausführungen bilden, und Struckmann, die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie, Theologische Studien der Leogesellschaft 12, 1905, der die fast unübersehbare Literatur über die berühmte Streitfrage nach der realen und symbolischen Auffassung verarbeitet hat. (Seine These ist allerdings unhaltbar.) Harnack DG a. a. O. betont mit Recht gegen Steitz, daß zwar für den »τέλειος«, der auf der höchsten Stufe der Erkenntnis angelangt ist, nach Origenes die sinnlichen Zeichen des irdischen Kultes nicht mehr nötig sind, daß es aber eine rein symbolische Auffassung der Eucharistie schon deshalb nie geben konnte, weil diese immer mit der realen Kultpraxis verbunden blieb.

einer einzigen geistigen Abendmahlfeier zu erhöhen[1]. In der Terminologie dieser Spiritualisten bezeichnete der Leib des Logos die stärkende Nahrung für den Anfänger, das Blut den Weintrank der Lehren, der nur dem Vollkommenen gereicht wurde und auf seinen Geist eine berauschende Wirkung ausübte. Dieser mystische Zustand während des Erkenntnisaktes wurde als »göttliche und nüchterne Trunkenheit« bezeichnet.

Während die Vertreter dieser Logoslehre, die die philonische Spekulation vom »Wein einschenkenden Logos«[2] mit der symbolischen Deutung des Abendmahls verbanden, den spirituellen Charakter der philonischen Vorstellung von der »nüchternen Trunkenheit« unangetastet ließen, gebrauchten die Anhänger der realistischen Eucharistielehre, die die Wirkung des materiellen Abendmahltrunkes als μ. ν. bezeichneten, das philonische Oxymoron in ganz neuer Bedeutung. Diese Verwendung des Terminus bei der Beschreibung der realistischen Abendmahllehre setzte den Glauben an das Eintreten der mystischen Einigung durch den Kommunionsempfang selber voraus. Es ist hier nicht der Ort, die Geschichte der Abendmahllehre in der antiken Kirche, die die Geschichte ihrer Hellenisierung ist, zu verfolgen, doch sind einige allgemeine Ausführungen, soweit sie für das Verständnis der Geschichte des mystischen Begriffs notwendig sind, nicht zu umgehen[3]. Nach dem Schwinden der urchristlichen eschatologischen

[1] Diese spiritualistische Auffassung erklärt es auch, daß an manchen Stellen nicht eindeutig festgestellt werden kann, ob die Speise- und Trankbilder ganz allgemein die Aneignung geistig-religiöser Werte oder die Einnahme der realen Abendmahlelemente bezeichnen sollen. (Vgl. Harnack DG I 475 f.) Oft ist diese unklare, zwischen Realität und Symbol schwankende Ausdrucksweise beabsichtigt. S. Origenes Homil. in Numeros 16, 9 ed. Baehrens: »Bibere« autem dicimur »sanguinem Christi« non solum sacramentorum ritu, sed et cum sermones eius recipimus, in quibus vita consistit . . .

[2] S. oben S. 18 f.

[3] S. die S. 114, 3 genannten Werke von Steitz, Loofs, Struckmann, dazu Anrich, Die griechischen Mysterienreligionen im Verhältnis zum Christentum 114 f., Charles Bigg, The Christian Platonists etc. 52 f. 219 f., Harnack DG I 475 f. II 44 f. 437 f., sowie Fr. Heiler, Das Gebet und Der Katholizismus passim. Bekanntlich hat sich ein festes Dogma vom Abendmahl niemals herausgebildet. Dagegen schuf eine mystagogische Kultpraxis den Glauben an die magische Kraft der materiellen Elemente, die der Sterbliche sich durch sinnlichen Genuß aneignete. Zwischen dieser primitiv-materialistischen Vorstellung von der magischen Wirkung des sakramentalen Rituals und der spiritualistischen, alexandrinischen Lehre vom Trank und der Speise des Logos, die dem realen Akt selber keine tiefere Bedeutung beimaß, steht die Lehre

Hoffnung auf ein baldiges Eintreten der »Gottesherrschaft« setzte sich neben dem Glauben an eine zukünftige Unsterblichkeit in steigendem Maße die Vorstellung von einer Vergottung schon im Diesseits durch. Die Veränderung in der religiösen Stimmung, die durch den Einfluß griechischer Mysterienvorstellungen, welche mit den bekehrten heidnischen Massen ins Christentum hineinströmten, gefördert wurde, hatte zur Folge, daß an die Stelle der altchristlichen Weltfremdheit und Gleichgültigkeit gegenüber der irdischen Lebensführung die Forderung nach einem asketischen Leben als Vorbereitung zur mystischen Verbindung mit der Gottheit trat. Diese Vereinigung wurde durch Taufe und Abendmahl vermittelt, deren Elemente jetzt als Träger der göttlichen Kraft »magische« Bedeutung erhielten. Mit der Einnahme des eucharistischen Tranks und der eucharistischen Speise, durch die der Fromme Gott selbst in sich aufzunehmen glaubte[1], begann das neue Leben, das ohne Unterbrechung über die kurze Spanne des

von dem geistigen Symbolwert der Elemente. Sie werden nach dieser Auffassung zwar durch den Körper angeeignet, doch wirkt der Genuß nur auf das ihm verwandte Element, die Seele, terminologisch gesprochen: die realen Elemente sind »Leib des Logos«. (S. die ägyptische Euchologie des Serapion, abgedruckt bei Funk, Didascal. et const. apost. 1905 II 159.) Diese Auffassung von dem psychisch-physischen Doppelcharakter der Eucharistie, die am knappsten in der bekannten Formel Augustins: aliud videtur, aliud intelligitur (serm. 272, Migne 38, 1247) wiedergegeben wird, galt, nachdem die origeneische strenge Scheidung in die τέλειοι, die den pneumatischen Schriftsinn erfassen konnten, und die große Gemeinde, für die der Wortsinn galt, aufgegeben war, als die eigentlich alexandrinische und wurde von den bedeutendsten durch die alexandrinische Richtung bestimmten Kirchenvätern aufgenommen und verbreitet (s. unten S. 142 f.).

[1] Über die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge s. A. Dieterich, Mithrasliturgie S. 100 f. Die Geschichte des philonischen Begriffs ist geradezu ein Musterbeispiel für die religionsgeschichtliche Erkenntnis Dieterichs (S. 108): »Aus der untersten Schicht religiöser Anschauung hat sich eine erhabene Mystik genährt. Mit gewaltiger Kraft stieg wieder von unten empor in ursprünglicher religiöser Bewegung der Glaube der Vereinigung von Gott und Mensch, der dem Gebildeten nur noch ein Bild war. Von unten kommen die alten Gedanken zu neuer Kraft in der Religionsgeschichte: die Revolution von unten schafft neues Leben der Religion in uralten unzerstörbaren Formen.« — Sowohl der christlichen Anschauung von der vergottenden Wirkung des Weintrunks wie der alten dionysischen von der inspirierenden Kraft des Traubensaftes (s. oben S. 46) liegt die gleiche antike Sakramentsanschauung, nach der sich der Mensch durch Essen und Trinken mit der Gottheit vereinigt, zugrunde. In der Rezeption dieser Vorstellungen, die trotz ihrer Sublimierung die Zugehörigkeit zu dem antiken Typus nicht verleugnen können, prägt sich die Rolle der katholischen Kirche als Erbin der antiken Mystik aus.

irdischen Aufenthalts hinweg in die unendliche Zeit des jenseitigen Daseins reichte. Aber unabhängig von dieser spezifischen Wirkung[1] der Weihung durch die Tauf- und Abendmahlmysterien erregte der Genuß der göttlichen Abendmahlmaterie bei jeder Wiederholung das subjektive Wonnegefühl der mystisch-enthusiastischen Einigung. Der Kommunionsempfang garantierte nicht nur künftige Seligkeit, sondern gewährte als Vorgeschmack schon auf dieser Erde die ekstatisch-mystische Fruitio Dei: er wandelt sich vom Mittel zum Selbstzweck. Diese Ekstase bei der Kommunion wurde, weil sie durch den Trunk aus dem Abendmahlkelch ausgelöst war, eine göttliche und nüchterne Trunkenheit genannt[2]. Die μέθη bezeichnet hier nicht, wie bei Philon und den christlich-alexandrinischen Spiritualisten, die Wirkung eines geistigen, sondern die eines realen Trunkes.

Diese grundlegende Veränderung in der Verwendung des philonischen Begriffs im Zusammenhang mit der realistischen Abendmahllehre ist symptomatisch für die Bedeutungsmetamorphose des Terminus nach seinem Heraustreten aus der alexandrinischen Sphäre überhaupt. Origenes hatte zwischen der Fassungskraft des Weisen und des gemeinen Mannes streng geschieden und sich mit seiner auf rein spiritueller Grundlage aufgebauten Lehre nur an den Kreis der »Geweihten« gewandt. Dagegen gaben seine Jünger, die als Diener und Kämpfer der weltlichen Kirche im praktischen Wirken der ehernen Tatsache, daß das Christentum eine Massenbewegung war, Rechnung zu tragen hatten, ihre esoterische Haltung auf und paßten ihre und des Meisters Lehren der geistigen Fassungskraft des gläubigen Volkes an. Die Folge davon war, daß sie, so oft sie es unternahmen, einen origeneischen Gedanken zu verbreiten, ihn simplifizieren mußten. Durch diesen Ausscheidungsprozeß der spekulativen Elemente, der durch das allgemeine Nachlassen der spekulativen Kräfte in der griechischen Kirche gefördert wurde, wurde der spirituelle

[1] Als solche Wirkungen werden in der Liturgie genannt: 1. Sündenerlaß, 2. ewiges Leben, 3. Stärkung zur Frömmigkeit (gegen die Macht des Bösen und beim Erdulden des Martyriums), 4. Erfüllung mit dem Heiligen Geist. Vgl. Const. Ap. 39 ed. Funk und die bei Lietzmann, Messe und Herrenmahl, Bonn 1926, 68 f. behandelten Varianten dieser liturgischen Motive. Hervorzuheben ist, daß in der Epiklese der Chrysostomos- und Markusliturgie (s. Lietzmann S. 69 und 78) als Zweck der Abendmahleinnahme auch die Nüchternheit (νῆψις) der Seele angegeben wird.

[2] In der Schilderung dieses eucharistischen Enthusiasmus tritt die Beschreibung des Weines, der den »Genuß Gottes« stärker symbolisiert, vor der des Brotes in den Vordergrund, s. oben S. 15, 3.

Oberbau der alexandrinischen Theologie, der sich über der christlichen Glaubensreligion erhob, abgetragen und das Fundament des Volksglaubens freigelegt. An die Stelle der Forderung nach einem Aufstieg zur höchsten Gnosis traten jetzt als letzte Kriterien für eine vollkommene Frömmigkeit die Pistis, die Agape und die Erga. Erst mit dem Moment, wo der alexandrinische Bau und damit auch das Fundament der philonischen Spekulation fällt, d. h. nach Origenes, beginnt eine grundsätzliche Wandlung in der Geschichte des philonischen Begriffs. Aber auch dieser Entintellektualisierungsprozeß geschieht nicht durch einen einmaligen Akt, sondern in allmählich fortschreitender Entwickelung. Bei Einzelnen, wie Eusebios und Gregor von Nyssa, wirken die spekulativen Kräfte, die Origenes erweckt hatte, auch noch in den Schriften nach, die mit Rücksicht auf das Forum, an das sie sich wandten, bewußt eine volkstümlichere Form der Darstellung wählten. Im allgemeinen ist aber eine zunehmende Vereinfachung der von Origenes und der alexandrinischen Tradition her übernommenen Gedanken an den Testimonien der μ. ν. deutlich zu beobachten. Die Veränderung, die dann mit dem philonischen Terminus beim Übertritt auf lateinischen Boden vor sich ging, wird unten (S. 146 f.) näher charakterisiert werden.

Eine eigene Entwicklung nahm die Bedeutungsgeschichte der θεία μέθη. Schon bei Philon bestanden enge Beziehungen zwischen den Begriffen »Freude« und »Trunkenheit« (s. oben S. 34 f.); für Origenes sind die beiden Worte Synonyma. Während dieser aber die beiden Begriffe nur zur Beschreibung der Freuden des jenseitigen Lebens verwandte, setzte sich die Auffassung des Begriffs »Trunkenheit« im Sinn der Freude als Bezeichnung der seligen Grundstimmung des christlichen Frommen überhaupt in steigendem Maße durch. Die »göttliche Trunkenheit« bezeichnet nun keinen momentanen ekstatischen Akt mehr, sondern das andauernde überschwengliche Glücksgefühl des erlösten Frommen, der in der Gewißheit des ewigen Lebens schon im Diesseits die Seligkeit genießt. In dieser Umwandlung prägt sich die hochgespannte Religiosität des jungen Christentums aus, das die Eudaimonie[1] nicht in wenigen ekstatischen Momenten, sondern als dauernden Besitz zu haben glaubte. Damit löst sich der Begriff »göttliche Trunkenheit« aus dem Kreis der spezifisch mystischen Termini und wird wie die »Freude« zur Bezeichnung der Grundstimmung des neuen christlichen Lebens überhaupt.

[1] Über die Beziehungen des Eudaimonie- und Freudebegriffs s. oben S. 34 f.

I. Kapitel

GRIECHISCHE PATRISTIK

I. ORIGENES

Johanneskommentar I 30 § 205 f. ed. Preuschen.

In die Reihe der Bilder und Gleichnisse, die im Ev. Joh den Gottessohn symbolisieren[1], gehört auch die ἄμπελος ἀληθινή (15 $_5$). Die allegorische Erklärung dieses Tropus lautet bei Origenes folgendermaßen: »Es bleibt noch zu dem Gesagten hinzuzufügen, warum der Sohn der 'wahrhafte Weinstock' heißt. Das ist für die, die das Wort: 'Der Wein erfreut des Menschen Herz' (Ps 103 $_{15}$) in einer der prophetischen Gnade angemessenen Weise verstehen[2], klar. Denn wenn das Herz das Organ des Denkens, das, wodurch es erfreut wird, aber der süß mundende (ποτιμώτατος) Logos ist, der aus dem irdischen Bereich heraushebt (ἐξιστῶν), den Enthusiasmus (ἐνθουσιᾶν) und eine nicht unvernünftige, sondern göttliche Trunkenheit bewirkt (μεθύειν μέθην οὐκ ἀλόγιστον ἀλλὰ θείαν), in die, wie ich glaube, auch Joseph seine Brüder versetzte (Gen 43 $_{34}$), so ist logischerweise derjenige, der den 'Wein, welcher das Herz des Menschen erfreut' bringt, der 'wahre Weinstock'.« Origenes erklärt die Worte des Ev. Joh durch das Psalmenwort 103 $_{15}$, dessen pneumatischer Sinn mit den Worten: ὁ ποτιμώτατος Λόγος εὐφραίνει τὸ διανοητικόν wiedergegeben wird[3]. Der Trank dieses Logos be-

[1] Sie werden von Origenes im Johanneskomm. I § 125—131 ed. Preuschen aufgezählt.

[2] Das sind die eine allegorische Erklärung der Schrift treibenden Pneumatiker. Vgl. Redepenning, Origenes 1841 I 254 f., Siegfried, Philon usw. 352. Wetter, Phos 149 f.

[3] Vgl. Orig. in Ps 4 $_7$ (Migne 12, 1165/8) und Euseb. comment. in Ps 103 $_{15}$ (Migne 23, 1277): »'Der Wein erfreut des Menschen Herz' . . . nicht jeder, sondern nur der, der seinen Ursprung von dem herleitet, der sagt: Ich bin der wahrhafte Weinstock . . . Denn der Logos Gottes ist ebenso Weinstock wie Ölbaum (s. Ps 51 $_{10}$) . . . sowohl Wein wie Öl wie Brot.«

wirkt Ekstase, Enthusiasmus und göttlichen Rausch. Da der Sohn im Ev. Joh der »wahrhaftige Weinstock« genannt wird, schildert ihn Origenes als Mundschenk, der den berauschenden Weintrunk des Logos den Menschen reicht[1]. Die drei Verben, mit denen Origenes den enthusiastischen Zustand bezeichnet, sind synonym nebeneinander gestellt. Im letzten Glied dieser Trias ist das Adjektiv ἀλόγιστος an Stelle des gewöhnlichen ἀφροσύνης gewählt, um den Gegensatz ἀλόγιστος—λόγος wirkungsvoll hervortreten zu lassen[2]. Es bedarf keines besonderen Beweises dafür, daß Origenes hier den philonischen Begriff der »göttlichen und nüchternen Trunkenheit« variiert[3].

In Matth. comment. series cap. 85 ad Mt 26 $_{26}$ f. (Migne 13, 1734).

»Jenes Brot, welches der göttliche Logos als seinen Leib verkündet, ist der nährende Logos (Λόγος τρόφιμος) . . . und jener Trank, von dem der göttliche Logos bekennt, es sei sein Blut, ist der süß mundende Logos (Λόγος πότιμος), der die Herzen der Trinkenden 'herrlich berauscht'. Dieser Trunk befindet sich in dem Becher, von dem geschrieben steht: 'Wie herrlich ist dein berauschender Becher!' (Ps 22 $_5$) . . Mit jenem Trunk meinte er nicht sein sichtbares Blut, sondern den Logos . . .« Wein und Brot bezeichnen im Bericht des Ev. Mt von der Einsetzung des Abendmahls nach Origenes' Deutung nicht die realen Elemente der Eucharistie, sondern sind Symbole des Logos, der die einzig würdige Nahrung des Vollkommenen ist[4]. Geistige Speise und

[1] S. oben S. 18 f. und S. 115.

[2] Es folgt eine Deutung des mit dem Gleichnis vom Weinstock korrespondierenden Tropus vom Lebensbrot, der nach Origenes die ethischen Doktrinen, die geistige Nahrung für den beginnenden Weisen, bezeichnet, während der Wein die mystischen Lehren, die dem Teleios die Wonnen der enthusiastischen Gotteserkenntnis verschaffen (»οὐ μόνον τρέφεσθαι, ἀλλὰ καὶ τρυφᾶν«), symbolisiert. Ähnlich Homil. in Levit. XVI 5 ed. Baehrens. Über den Fortschritt von den ethischen Lehren zur mystischen Schau vgl. Redepenning, Origenes I 308 f.

[3] Das ganze Kap. 30 ist voll philonischer Reminiszenzen.

[4] Zur Gegenüberstellung des λόγος τρόφιμος und λόγος πότιμος s. oben S. 98 f.. Vgl. auch Orig. Johanneskomm. XIII 33 § 213 Preuschen. Die Polemik des Origenes gegen die reale Auffassung vom Blute Jesu ist mitbestimmt durch die christenfeindlichen Schmähungen der Eucharistie als cenae Thyestae (Vgl. Homil. in Levit. VII 5 ed. Baehrens). Origenes pflegt den Wortsinn aufzugeben, wenn etwas Gottes Unwürdiges in der Schrift ausgesagt wird. (S. Siegfried a. a. O. S. 353). An anderen Stellen (Johannesk. XXXII 24

Trank sind nach Origenes auch in den beiden Gliedern des Psalmenverses 22 5 gemeint, der als Zeugnis für die berauschende Wirkung des eucharistischen Logostranks angeführt wird[1].

Hom. in Lev. VII 1 ed. Baehrens in der Übersetzung Rufins.

Die 7. Homilie zum Leviticus, die das für Aaron und seine Priester während ihres heiligen Dienstes bestehende Gesetz, sich des Weines zu enthalten, kommentiert, ist von der philonischen Behandlung der gleichen Vorschrift in der Schrift »Über die Trunkenheit« abhängig[2]. Origenes zählt zuerst die Stellen auf, an denen seiner Meinung nach dieses weise Gesetz in den Schriften des NT wieder aufgenommen wurde, richtet darauf in dem auch von Philon bevorzugten Diatribestil eine scharfe Polemik gegen die Trunkenheit als Ursache aller Übel, wobei der Begriff von der prägnanten Bezeichnung der physischen Bezechtheit zu einer alle Kardinallaster umfassenden Bezeichnung erweitert wird. »Gier und Habsucht . . . und unsittliche Begierden berauschen die Seele, ebenso wie umgekehrt auch die heiligen Begierden (sanctae concupiscentiae) sie berauschen, aber mit jener heiligen Trunkenheit (ebrietate sancta), von der einer der Heiligen sagte: 'Wie herrlich ist Dein berauschender Becher (Ps 22 5)'«[3]. Nach diesem Vorverweis unterbricht sich Origenes mit der Bemerkung, er werde weiter unten über die verschiedenen Arten der Trunkenheit (de diversitate ebrietatis) sprechen, und fährt in der Polemik gegen die Trunkenheit fort. Bei der pneumatischen Auslegung des Leviticusgesetzes, das Origenes für das Christentum zu erneuern wünscht, knüpft er an den oben gegebenen Hinweis wieder an und belegt die Vorstellung von einer »heiligen Trunkenheit«, die im Gegensatz zur verwerflichen Weintrunkenheit steht, durch

---

§ 310 u. ö.) koncediert Origenes den »Einfältigen« die reale Auffassung, während er für den Vollkommenen nur die pneumatische Deutung der Abendmahlserzählung gelten läßt (s. oben S. 114 f., vgl. Redepenning a. a. O. I 299 f., 312 f.).

[1] Origenes fährt fort: Dieser berauschende Trank ist das beim Martyrium Christi vergossene Blut, das aus dem Traubenblut des Logos in der Kelter der Passion gepreßt worden ist. Hier klingt eines der berühmten Motive der Passionsmystik an, vgl. die berühmte Sequenz »Stabat mater« des Jacopone da Todi (XIII Jh.) v. 50 f.: Cruce fac inebriari et cruore filii.

[2] S. die Testimonien in der Baehrensschen Ausgabe und oben S. 3 f. Die Homilie ist nur in der lateinischen Übersetzung des Rufin erhalten, die oft die Gedanken des griechischen Originals nur frei wiedergibt. S. unten S. 125, 2.

[3] Vgl. Hom. in Jerem. II 8 ed. Baehrens.

mehrere Schriftstellen. Diese für die Zukunft[1] versprochene »heilige Trunkenheit« oder »*Trunkenheit* der Heiligen« bezeichnet nach Origenes die künftige Freude der Seele[2] im Reiche Gottes, also einen himmlischen, keinen leiblichen Rausch. Dieser Stelle liegt zwar das philonische *Schema*, durch das die Masse der Schriftstellen über Wein und Trunkenheit für die künftige allegorische Deutung in zwei Gruppen geteilt wurde, zugrunde, aber die mit der philonischen »*göttlichen Trunkenheit*« verbundenen Vorstellungen erscheinen hier weitgehend christianisiert und ihrer ursprünglichen Bedeutung entfremdet. Denn Origenes schildert mit der Metapher nicht wie Philon den *Vollendungszustand* in den Momenten der Ekstase, sondern die zukünftigen Freuden des seligen Lebens, das die Frommen[3] im Himmelreich führen werden[4]. Auch Philon, dessen eschatologische Anschauungen von hellenistischen Anschauungen bestimmt sind[5], glaubt an die Unsterblichkeit einzelner auserwählter[6] Seelen (z. B. der Erzväter), die ihr irdisches Leben makellos verbracht haben, jedoch tritt bei ihm die Bewertung dieses jenseitigen Lebens, das das wesentliche Ziel des früheren Christentums darstellt, gegenüber dem Streben, die Vergottung noch bei Lebzeiten im Enthusiasmus zu erlangen, zurück. Denn die Unsterblichkeit ist für ihn eine notwendige Folge der reinen

[1] S. die Futura in den angeführten Bibelstellen Ps 35_{9} Jer 38_{14} Jes 65_{13}. Origenes faßt das Verb μεθύσκω, das in der LXX für הִשְׁקָה = tränken steht, nach dem allgemeinen griechischen Sprachgebrauch als »trunken machen« s. oben S. 15, 2.

[2] »Quae ebrietas *sine dubio pro* gaudio animae et laetitia mentis accipitur.«

[3] Über die christlichen »Heiligen«, die hier neben die philonischen Weisen oder Frommen treten, s. Lietzmanns Komm. *zu* Pls Rm 15_{25} und E. Williger, Hagios, Religionsgesch. Versuche u. Vorarb. XIX, 1 (1922). Die Heiligen sind die auserwählten Frommen, die nach dem Tod in das Himmelreich versetzt werden und dort ein seliges Leben führen.

[4] S. Fr. Heiler, Das Gebet $_{5}$ 1923, 280: »'Ewige Seligkeit' ist für die Mystik nichts anderes wie die ewige Dauer jenes höchsten mystischen Erlebnisses, das sie schon in dieser Welt ersehnt . . . Der jenseitige Vollendungs*zustand ist wesentlich identisch* mit der diesseitigen mystischen Gotteserfahrung; er wird darum von den Mystikern mit denselben Bildern und Begriffen umschrieben wie diese. *Das* 'ewige *Leben*' der Mystik ist die ewige 'Gottesschau' und 'Gotteinigung', die permanente Ekstase . . ., die diesseitige Ekstase . . . eine Antizipation . . . der himmlischen Ekstase«. S. auch Bousset, Die Himmelfahrt der Seele, Archiv für Religionswissenschaft IV (1901) 136 f. und Bousset-Gressmann S. 297 f.

[5] S. Bousset-Gressmann S. 273. 294 f. 442.

[6] Vgl. de congr. § 108 I 535 M: γέρας ἐξαίρετον.

irdischen, in der mystischen Einigung gipfelnden Lebensführung. Der Einfluß der hellenistisch-mystischen Anschauungen drängte hier die jüdisch-eschatologischen Ideen zurück. Das Hervortreten der Jenseitsvorstellungen bei Origenes bezeugt dagegen die Veränderung des Schwerpunkts im Christentum[1].

Comment. in Cant. III (S. 184 f. ed. Baehrens) nach Rufin.

Zu ihrer reichsten Entfaltung gelangte die mystische Bildersprache der fruitio Dei innerhalb der spätantiken Literatur in den allegorischen Kommentaren des Origenes zum Hohenliede[2]. Als besondere Gruppe heben sich hier die Stellen heraus, an denen die realistischen Schilderungen der Weingelage und andere sympotische Motive des Originals allegorisch gedeutet und metaphorisch ornamentiert werden. Dabei wurde das Proverbiengleichnis vom Gastmahl der Weisheit, das schon bei Philon in diesem Zusammenhang auftrat (s. oben S. 12 f.), in den Allegoresen des Origenes mit den Schilderungen des Hohenliedes[3] verbunden, das Weinhaus des Hohenliedes als Haus der Weisheit, in dem sie ihre Symposien feiert[4], und der Wein, den sie kredenzt, als Symbol der göttlichen Weisheit gedeutet. Dieser geistigen Trunkenheit, die durch den Genuß der »Lehren der Weisheit und Mysterien des Wissens« bewirkt wird, steht die Trunkenheit derer, die die »Lehren der falschen Weisheit« befolgen, gegenüber. Die Richtigkeit dieser Teilung erhärtet Origenes durch den Schriftbeweis, indem er die Bibelstellen, an denen von Wein oder Trunkenheit die Rede ist, anführt und nachweist, daß beide Formen der Trunkenheit[5] schon hier geschieden sind.

---

[1] S. oben S. 118.

[2] Origenes verfaßte zum Hohenlied (abgesehen von einer zweibändigen Jugendschrift) Homilien und einen großen, 10 Bücher umfassenden exegetischen Kommentar. Von beiden Werken sind Teile erhalten. Mit den Homilien (s. unten S. 125, 1), die mehr erbaulichen Charakter tragen, wandte er sich an die Laien und Katechumenen, während er in dem Kommentar wissenschaftliche Exegese treibt. S. Riedel, Auslegung des Hohenliedes usw. 55 f., 62.

[3] Die Vereinigung der beiden Motive lag um so näher, als nach der biblischen Anschauung Proverbien und Hoheslied vom gleichen Verfasser stammten.

[4] Vgl. Hom. in Cant. III S. 220, 12 f. ed. Baehrens.

[5] S. das Prokopzitat aus Origenes (S. 96 Baehrens), wo kurz bemerkt wird, daß in der hl. Schrift der Wein bald in gutem, bald im schlechten Sinn steht und Hom. I 2 super Ps 36 (Migne 12, 1324), sowie zu Ps 35 $_9$ (Migne 12, 1316), wo eine Scheidung zwischen »der guten und tadelnswerten« (ἀγαθή

Die Stelle lautet: »'Führt mich in das Weinhaus' (Cant 2 $_4$). Das sind ... die Worte der Braut .. an die Freunde[1]. ... Denn sie sehnt sich danach, ... den Wein der Freude zu genießen. Wir haben schon oben gesagt, daß unter den Freunden des Bräutigams die Propheten und alle, die das Wort Gottes vom Anfang der Zeit darreichten, zu verstehen sind. Zu diesen möge mit Recht entweder die Kirche Christi oder die an Gott hängende Seele[2] sagen, man solle sie in das Weinhaus führen, d. h. dorthin, wo die Weisheit in einem Krater ihren Wein mischt und durch ihre Diener .. mit den Worten einlädt: 'Kommt, eßt meine Speise und trinkt den Wein, den ich euch gemischt habe' (Prov 9 $_5$). Das ist das Weinhaus, das Haus des Gastmahls, bei dem 'alle, die von Ost und West kommen, mit Abraham, Isaak, Jakob im Reiche Gottes zu Tisch liegen werden, (Mt 8 $_{11}$)' ... Das ist der Wein, für den jene Psalmen geschrieben

und ψεκτή) Trunkenheit vorgenommen wird. S. auch Comment. in Cant. I (zu Cant 1 $_2$) S. 94 f. Baehrens, wo der Wein als Lehre des Gesetzes und der Propheten gedeutet und als geistiger (spiritale) oder mystischer Wein dem gewöhnlichen (commune) Wein entgegengesetzt wird. Dieser Erklärung folgt die spirituelle Deutung einiger den Wein erwähnender Bibelstellen im positiven Sinn und die Verwerfung des weltlichen (saeculare) Weins, der die »vergifteten und dem wahren Gottesglauben fremden Lehren« (96, 15 Baehr.) symbolisierte. Origenes schließt mit der Feststellung: vini differentias pro diversitate dogmatum constare.

[1] S. Anm. 2.

[2] Das Wort: »Führt mich in das Weinhaus« wird hier als Bitte der Ecclesia, sie ins Haus der Weisheit zu führen, aufgefaßt. Braut und Bräutigam sind nach Origenes' Deutung im Kommentarwerk (anders in den Homilien, s. Riedel a. a. O. S. 59 f.) Christus und die Ecclesia oder der Logos und die Psyche des Frommen (s. S. 185 Z. 3 u. 25 Baehrens, vgl. prolog. comment. in Cant. S. 61 f., I S. 89 Baehrens). Diese letzte Deutung, die vom 3. Buch des Kommentars an immer mehr in den Vordergrund tritt (s. Riedel 60 f.), erklärt die ungeheure Wirkung des Werks. In den Beschreibungen der Einigung der in himmlischer Liebe erglühenden Seele mit ihrem Gott fanden die späteren Generationen die großartigste Darstellung des religiös-mystischen »Dramas der Seele«. Die Wirkung dieser origeneischen mystisch-sympotischen Motive reicht, wie hier nur angedeutet werden kann, einerseits bis zu Makarios' μέθη τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ (hom. 8 § 2, Migne 38, 529), andererseits bis in die deutsche Mystik. S. das geistliche Trinklied der Nonnen am Niederrhein [vgl. dazu den Hymnus der Jungfrauen auf den himmlischen Bräutigam in Methodius' Symposion] aus dem XV Jh. nach der Übertragung von Hoffm. v. Fallersleben ins Hochdeutsche bei Erk-Böhm, Deutscher Liederhort, Leipzig 1894 III 86 f. (Nr. 1162 Strophe 3): »Er soll uns schenken den Cypernwein [s. Cant 2 $_{13}$ s. unten S. 193], in den Rosen, wir müssen alle trunken sein wohl von der süßen Minne sein, in den Rosen.«

sind, die 'für die Weinkelter' betitelt werden (Ps 8. 80. 83). Das ist der Wein von jenem Weinstock, der spricht: 'Ich bin der wahre Weinstock' (Joh 15 1) . . . Das ist der Wein, von dem berauscht zu sein auch für die Gerechten und Heiligen für wünschenswert gehalten wird. Dies schaute, wie ich glaube, im Geiste schon damals Noah und wurde, wie berichtet wird, trunken; auch David bewunderte den Becher dieses Gastmahls und sprach: 'Wie herrlich ist dein berauschender Becher' (Ps 22 5). In dieses Weinhaus also eilt die Gemeinde oder jede einzelne Seele . . . einzutreten und die Lehren der Weisheit und Mysterien des Wissens gleichwie den Wohlgeschmack der Speisen und die Freude des Weines zu genießen. Man muß aber wissen, daß es ebenso wie diesen Wein, der aus den Lehren der Wahrheit gepreßt 'im Krater der Weisheit gemischt wird (Prov 9 1 f.), auch einen entgegengesetzten Wein gibt, von dem 'die bösen Frevler berauscht werden'« (Prov 4 17)[1].

Eine zusammenfassende Überschau über die behandelten Stellen lehrt, daß in Origenes' Schriften zwar die Vorstellung von der »göttlichen Trunkenheit« und die Motive, mit denen die »nüchterne Trunkenheit« bei Philon verbunden erschien, häufig auftreten, aber der oxymorische Ausdruck selber nicht erhalten ist. Dieser Befund ist aber für das endgültige Urteil über den origeneischen Sprachgebrauch nur von bedingtem Werte, denn erstens halten sich die lateinischen Übersetzungen der origeneischen Schriften, aus denen drei[2] von den fünf oder sechs angeführten Stellen stammen, nicht an den Wortlaut der Originalfassung, beschränken sich vielmehr oft auf freie Inhaltsangabe, und dann sind unter der Masse der origeneischen exegetischen Werke, die durch die Verketzerung des Kirchenvaters verloren gingen, gerade auch die Schriften zu beklagen, in denen die loci classici der »nüchternen Trunkenheit« erklärt werden[3]. An erster Stelle rangieren hier die

[1] Homil. in Cant. II 7 (S. 51, 23 f. Baehr.) faßt Origenes das Bibelwort: »Führt mich in das Weinhaus« als Aufforderung des Christus-Logos an die Katechumenen, sich mit ihm, d. h. seiner Weisheit, wie mit einem pneumatischen Weintrunk anzufüllen.

[2] D. s. In. Matth. comm. c. 85, Hom. in Levit. VII 1, Comm. in Cant. III

[3] Z. B. ad Cant 5 1, wo Benutzung des philonischen Begriffs θεία μέθη für Origenes nachgewiesen werden kann (s. unten S. 156, 4). Ebenso fehlt die Erklärung zu Ps 103 15. Der Psalm ist nach Hieronymus (s. Bardenhewer II 2

exegetischen Schriften des Origenes zu den Psalmen. Aus dieser Schriftengruppe, die die Grundlage für die Psalmenerklärung der späteren Generationen bildete, sind nur geringe Reste auf uns gekommen[1]. Eine Rekonstruktion, die durch Synopse der von Origenes abhängigen Exegeten beträchtliche Fragmentmassen bergen könnte, oder auch nur eine systematische Bestandaufnahme der überlieferten Psalmenkommentare und ihres Verhältnisses untereinander in der Art, wie sie Riedel für die griechische Hoheliederklärung unternommen hat[2], ist bisher noch nicht gemacht worden[3]. Im einzelnen steht fest, daß Eusebios von Origenes abhängig ist[4], daß Theodoret den Eusebios oft wörtlich ausschreibt[5] und von den lateinischen Vätern Hilarius, Ambrosius und Hieronymus sich in ihrer Psalmenexegese eng an Origenes anschließen[6]. Dieses Stemma wird durch einen Vergleich der verschiedenen Auslegungen des Ps 22 bestätigt. Origenes hatte nach Hieronymus' und Eusebios' Berichten[7] diesen Psalm in drei verschiedenen Schriften behandelt, erstens in einem Encheiridion in Psalmos (einem Scholienwerk, das sich über das ganze Psalterium erstreckte), zweitens in einer Homilie, drittens in einer Jugendschrift, die sich mit der Erklärung der ersten 25 Psalmen befaßte. Da in jeder dieser exegetischen Schriften mehrfache Deutungen derselben Psalmenstelle vorgenommen werden konnten, werden eine verhältnismäßig beträchtliche Anzahl von Auslegungen

------

141) von Origenes außer im *Enchiridion in Psalmos* auch noch in zwei besonderen Kommentaren behandelt worden.

[1] Sie sind zuletzt bei Migne PG Bd. 12 abgedruckt. Neue Funde veröffentlichte Pitra in den Anal. sacr. II und III.

[2] Auch Riedel gibt kein vollständiges Bild der patristischen Hoheliederklärung, da er nur die jüdische und griechische Exegese berücksichtigt und die Lateiner, die direkt an die origeneische Tradition anknüpfen, nicht in seine Untersuchung eingeschlossen hat.

[3] Als Materialsammlung ist I. I. K. Waldis' (Hieron. Graeca in Psalm. frg., ATliche Abhandlungen hrg. von Nickel I Heft 3, Münster 1908, S. 62 f.) Zusammenstellung aller Psalmenkommentare von Nutzen. Die lateinischen Psalmenkommentare sind Migne PL 218 index opp. alphab. Sp. 767 f. angegeben.

[4] Pitra anal. sacr. II 395 f. spricht von plagiatorischer Abhängigkeit.

[5] S. Migne 80, 857 f., wo die »variae lectiones et notae« die Abhängigkeit des Theodoret von Eusebios jedesmal vermerken, und Montfaucon in Migne 23 praef. in Euseb, Sp. 17 und 24.

[6] Vgl. Hieronymus ep. 112, 20 (Migne 22, 929).

[7] S. Bardenhewer II 132 f. 141. E. Klostermann, Die Schriften des Origenes in Hieronymus' Brief an Paula (SAB 1897).

nebeneinander bestanden haben. Wenn es also auch unmöglich ist festzustellen, aus welchem der drei Werke die wenigen erhaltenen Katenenscholien stammen, so lassen die Reste doch wenigstens noch erkennen, daß der Psalm symbolisch als Allegorie der stufenweise fortschreitenden τελείωσις der neubekehrten Christen, die nach Katechese, Taufe und Salbung mit der Weihung durch das Abendmahl abschloß, gedeutet wurde[1]. Die gleiche Stufenleiter schildern sowohl Eusebios[2] wie auch Gregor von Nyssa[3], beide in deutlicher Abhängigkeit von Origenes, aber charakteristischerweise[4] ohne die spiritualisierende Deutung der realen Weihungen als Symbole der geistlichen Entwicklung. Das Psalmenbild 22 $_5$ vom Tische, an dem der Fromme sich im Angesicht Gottes an Trank und Speise sättigt, wurde, wie noch aus den erhaltenen Fragmenten ersichtlich ist, im Zusammenhang mit dieser Stufendeutung[5] von Origenes auf das Abendmahl bezogen[6], und dieser Vers galt seitdem für die gesamte Patristik, soweit sie unmittelbar oder mittelbar von Origenes abhing, als einer der loci classici für die Abendmahlschilderung[7]. Die origeneische Erklärung des letzten Versteils von

---

[1] S. Pitra an. sacr. II 478 f. [2] S. Pitra a. a. O. II 478 Anm.

[3] S. unten S. 136, 1. Hilarius' Kommentar zu Ps 22 wie zu den anderen loci classici ist nicht erhalten. Ambrosius, der außer von Origenes auch von Hilarius und Cyprian abhängen kann, scheidet hier für die Rekonstruktion des Origenes besser aus. Von Hieronymus (s. Anecdot. Mareds. [1895] 3, 1) sind zu Ps 22 (ebenso wie zu Ps 35 $_9$ und 103 $_{15}$) keine Fragmente erhalten.

[4] S. oben S. 115 f.

[5] Zu dieser Deutung veranlaßte auch die Ähnlichkeit der Worte im Ps 22 $_5$ »Du hast mir den Tisch bereitet im Angesicht meiner Bedränger« mit der paulinischen Schilderung vom Abendmahl I Cor 10 $_{21}$, wo der Tisch der Eucharistie dem Tisch der Dämonen gegenübergestellt wird. S. Greg. v. Nyssa, zit. unten S. 136.

[6] S. auch Comment. in Matth. cap. 85 (zit. S. 120).

[7] Sogar Johannes Chrysostomos, der als Antiochener eine entgegengesetzte Auffassung von der Exegese vertritt, übernimmt diese Deutung des Ps 22 $_5$. Vgl. Hom. adv. ebriosos c. 2 (Migne 50, 435 f.): »Niemand . . ., der vom Weine trunken ist, kann sich nach göttlichen Worten sehnen. 'Berauscht euch nicht mit Wein, . . . sondern erfüllt euch mit dem heiligen Geist' (Eph 5 $_{18}$). Diese ist die schöne Trunkenheit (ἡ καλὴ μέθη) . . . Es gibt für uns einen schönen Becher der Trunkenheit . . . es gibt einen Becher der Trunkenheit, der Mäßigkeit bewirkt (ποτήριον μέθης σωφροσύνην ποιοῦν), nicht Lähmung. Welcher ist dieses? Der pneumatische Becher . . . Jener bewirkt keine Trunkenheit . . . Jener bewirkt Nüchternheit (νῆψιν) . . . Du siehst, wie David über diesen pneumatischen Becher spricht, der auf dem Tische steht, von dem es heißt: 'Du hast mir gegenüber den Tisch bereitet . . .' (Ps 22 $_5$).«

Ps 22 $_5$, d. h. der Worte: καὶ τὸ ποτήριόν σου μέθυσκον ὡς κράτιστον, ist verloren. Durch Vergleich der von Origenes abhängigen Exegeten kann die für die vorliegende Untersuchung wesentliche Partie dieser nicht erhaltenen Auslegung zurückgewonnen werden. Gregor von Nyssa und Cyprian beziehen nämlich unabhängig voneinander das philonische Oxymoron auf dieses Psalmenwort[1], während Eusebios und ihm folgend Theodoret eine andere Deutung geben[2]. Diese Übereinstimmung zwischen Gregor und Cyprian, die nicht auf Zufall beruhen kann, zwingt zu dem Schluß, daß beide hier von der origeneischen Exegese abhängen. Denn Gregor, der zwar das Oxymoron aus Philon selber gekannt haben kann, es aber hier in Verbindung mit Ps 22 $_5$ und der Abendmahlschilderung, d. h. erst von Origenes miteinander verknüpften Motiven, verwendet, hat auch den philonischen Begriff mit höchster Wahrscheinlichkeit durch das Medium des Origenes rezipiert, und für Cyprian, der die Verbindung von Ps 22 $_5$ mit der Abendmahlschilderung übernimmt, wird weiter unten (S. 138f.) ganz unabhängig von der Übereinstimmung mit Gregor von Nyssa Benutzung origeneischer Gedanken nachgewiesen werden.[3] Somit ist für die origeneische im Original verlorene Erklärung der Psalmenworte καὶ τὸ ποτήριόν σου μέθυσκον ὡς κράτιστον die Verwendung des philonischen Oxymoron, die an sich für Origenes bei der innigen Beziehung zwischen der philonischen und origeneischen Vorstellung von der θεία μέθη und den mit ihr im Zusammenhang stehenden Anschauungen als äußerst wahrscheinlich anzunehmen war, aber durch den ungünstigen Zustand der Überlieferung seiner Werke nicht direkt belegt werden konnte, auf indirektem Wege nachgewiesen worden[4].

---

[1] Die Gregorstelle ist S. 136, die Cyprianstelle S. 140 zitiert.

[2] Eusebios comm. in Ps 22 $_5$ (Migne 23, 220) benutzt das Psalmenwort καὶ τὸ ποτήριόν σου μέθυσκον ὡς κράτιστον zu einem Wortspiel und spricht von einer κρατύνουσα μέθη. Diese Abweichung des Eusebios von den beiden anderen Origeneern besagt nicht, daß nur er oder die andern von Origenes abhängig sein können. Unter den vielen Deutungen, die der Meister gab, waren vielleicht beide enthalten; jeder bevorzugt dann eine andere. Die erhaltene eusebianische Erklärung des Psalmenwortes stammt übrigens letztlich aus der Liturgie, in der die »Festigung zur Frömmigkeit« als eine der Wirkungen des Abendmahls genannt wird (s. oben S. 117, 1).

[3] Für Cyprian bleibt aus chronologischen Gründen — er war Zeitgenosse des Origenes — nur dieser selber oder einer seiner Schüler als Vorlage übrig (s. unten S. 139).

[4] Für andere Stellen, die als loci classici der nüchternen Trunkenheit in

2. EUSEBIOS

Comment. in Ps 35 $_9$ (Migne 23, 321).

Der erste der griechischen Kirchenväter, in dessen tradierten Schriften das philonische Oxymoron sich noch selber erhalten hat, ist Eusebios von Caesarea. Eusebios folgt als spekulativer Theologe wie als Exeget den Spuren seines Lehrers Origenes, und besonders in seinem großen fortlaufenden Kommentar zu den Psalmen, von dem bedeutende Stücke überliefert sind, ist er von der Exegese seines großen Meisters sklavisch abhängig[1]. Sein Kommentar ist also für die Rekonstruktion der fast völlig verlorenen exegetischen Schriften des Origenes zu den Psalmen von Bedeutung. Als wichtigste der aus diesem Werk für die Geschichte des mystischen Terminus bedeutsamen Stellen ist die allegorische Deutung des Psalmenworts 35 $_9$: »μεθυσθήσονται ἀπὸ πιότητος τοῦ οἴκου σου«[2] zu nennen, wo das Haus Gottes als die Gemeinde, sein überquellender Reichtum als die vom Enthusiasmus der heiligen Inspiration getragene Vorlesung biblischer Schriften (*τὰ θεόπνευστα ἀναγνώσματα*) und der Rausch, der als *μέθη σώφρων καὶ νηφάλιος* spezifiziert wird, als »die durch diese Vorlesung ver-

der von Origenes abhängigen Exegese festzustellen sind, erlaubt die Überlieferung keine Rekonstruktion.

[1] Über die Überlieferung s. Pitra anal. sacr. II 395 f. und Bardenhewer III 253 f., die geradezu von einer »plagiatorischen Abhängigkeit« des Eusebios von der Psalmenexegese des Origenes sprechen. Ebenso wie Origenes' ist aber auch Eusebios' Psalmenkommentar nicht vollständig erhalten. Für die drei Ps 22. 35. 103, in denen die loci classici der »nüchternen Trunkenheit« stehen, existieren z. B. nur Katenenscholien. Eusebianisches Material birgt seinerseits wieder der Psalmenkommentar des Antiocheners Theodoret (vgl. Montfaucon bei Migne 23, 17. 24), dessen Werk als eine eklektische Kompilation aus verschiedenen exegetischen Schriften zu den Psalmen, darunter auch der des Eusebios, unter Wahrung der antiochenischen Prinzipien zu charakterisieren ist. So ist z. B. bei Theodoret die Erklärung des Eusebios zu 22 $_6$ wörtlich ausgeschrieben. Für die Rekonstruktion der Psalmenkommentare des Origenes ist also Theodoret an den Stellen, wo Eusebios fehlt, von Wichtigkeit. Vorarbeiten für die Quellenforschung fehlen hier völlig, die Berliner Kirchenväterausgabe hat bisher weder die exegetischen Fragmente des Origenes zu den Psalmen noch die des Eusebios ediert. Über Ambrosius', Hilarius' und Hieronymus' Psalmenexegese s. unten S. 146, 1 und 162, 1.

[2] Die Erklärung des Eusebios ist nur in den Exzerpten eines Katenenscholion erhalten, hier stark gekürzt und bis auf knappe Sätze, die die Gedanken des Originals stichwortmäßig wiedergeben, zusammengezogen worden.

ursachte Förderung« (ἡ ἀπὸ τῶν ἀναγνωσμάτων ὠφέλεια) erklärt wird. Bei der Formulierung des Gedankens, daß das Lesen (und Anhören) der heiligen Schriften[1] den Frommen in eine enthusiastische Stimmung versetzt, nimmt Eusebios Motive aus der Allegoristik des Origenes, der die Metapher vom Wein der Lehre und der berauschenden Wirkung dieses Weisheitstrunkes ständig gebraucht, auf[2]. Den gleichen Gedanken spricht auch Ambrosius bei der Erklärung derselben Psalmenstelle aus. Auch er deutet die Bibelworte: inebriabuntur ab ubertate Domini als Rausch aus der überquellenden Fülle der heiligen Schrift (redundantia scripturarum)[3]. Ambrosius wie Eusebios werden wohl beide von Origenes abhängig sein[4]. Mit dem Worte σώφρων, das hier mit νηφάλιος synonym steht, spielt Eusebius auf die μανία σώφρων

[1] Zum Wort ἀνάγνωσις (oder ἀνάγνωσμα) s. II Cor 3 14 I Tim 4 13 und die Kommentare zu den Stellen. Eusebios meint das regelmäßige Vorlesen bestimmter Bibelabschnitte vor der Gemeinde (ἐκκλησία) (s. Bousset-Gressmann 173 f.), nicht das private Studium der Heiligen Schrift.

[2] Vgl. Orig. Exc. in Ps 36 4: κατατρύφησον τοῦ Κυρίου (Migne 17, 121). »Wer sich der Erklärung des Gesetzes, der Auslegung der Propheten, der Deutung der evangelischen Gleichnisse, der Klärung der apostolischen Worte widmet, genießt (κατατρυφᾷ) den Herrn.« De princ. IV 1, 6 (S. 302 Koetschau): »Wer mit Sorgfalt und Aufmerksamkeit die Worte der Propheten liest, gerät beim Lesen in eine Art enthusiastischer Stimmung (παθὼν . . . ἴχνος ἐνθουσιασμοῦ)«. Hom. in Gen. X 5 (S. 99 Baehrens): »Es steht fest, daß die Verbindung der Seele mit dem Logos nicht anders als durch Bildung mit den göttlichen Schriften geschehen kann, die figürlich als Brunnen bezeichnet werden. Wenn jemand zu diesen kommt und aus ihnen Wasser schöpft, d. h. durch Nachdenken über sie ihren tieferen Sinn begreift, so findet er die Gott würdige Hochzeit (nuptias). Denn es vereinigt sich seine Seele mit Gott.« Euseb. de solemn. Pasch. 2 (Migne 24, 696): »Indem wir uns mit dem geistigen Fleische dieses erlösenden Opfers, das durch sein Blut das ganze Menschengeschlecht errettet hat, nämlich mit den Lehren und Worten, die das Himmelreich verkündet, nähren, schwelgen wir mit Recht in göttlicher Lust (τὴν κατὰ Θεὸν εἰκότως τρυφῶμεν τροφήν)«. Ambros. explan. Ps I 33 § 4 (CSEL 64 ed. Petschenig): »Trinke Christus, auf daß du seine Reden trinkest; denn seine Rede ist das Alte und Neue Testament. Die heilige Schrift wird getrunken und verzehrt, wenn der Saft des ewigen Wortes in die Adern des Geistes und die Kraft der Seele eingeht.« Aus den Parallelstellen wird die Zugehörigkeit des philonischen Oxymoron zu den Termini der fruitio Dei deutlich sichtbar.

[3] S. unten S. 153, 1.

[4] Es ist aber zu betonen, daß Eusebios das Oxymoron selber aus Philon, den er gut kannte und aus dessen Schriften er lange Excerpte bewahrt hat, entnommen haben kann. Die im Katenenscholion des Origenes bewahrte Erklärung der Stelle (zit. S. 123, 5) gibt eine andere Deutung.

der platonischen Philosophen an[1], neben die er die der christlichen Weisen stellt.

Comment. in Ps 36 $_{4}$ (Migne 23, 325).

Das zu mystischer Deutung prädisponierte Psalmenwort 36 $_{4}$ κατατρύφησον τοῦ κυρίου (s. oben S. 99, 2) wird von Eusebios folgendermaßen erklärt: »'Im Herrn schwelgen' kann nur, wer die Sinneswerkzeuge der Seele gereinigt hat, sodaß er das lebendige Brot und sein lebenwirkendes Fleisch essen und sein Heilsblut trinken kann. Wenn du dich hiermit genährt und völlig gesättigt hast (πιαινόμενος) und im Genusse der göttlichen Trunkenheit verharrst (τῆς ἐνθέου μέθης ἀπολαύων), dann 'schwelge in Gott' . . .« In dieser exegetischen Erklärung wird das »Genießen Gottes« nicht als geistiger Vorgang, sondern als Folge der Einnahme der realen Abendmahlelemente beschrieben. Eusebios folgt hier also weder der spiritualisierenden Deutung der Eucharistie als einer »geistigen Labung«, wie sie für Clemens und Origenes charakteristisch ist[2], noch der symbolischen Auffassung der kultischen Handlung nach dem Prinzip, das Augustin mit den Worten: visibiliter ministratur, invisibiliter intelligitur wiedergibt[3], sondern vertritt hier die realistische Auffassung[4], die nur durch die allgemeine Forderung der sittlichen Reinigung (τῆς ψυχῆς τὰ αἰσθητήρια καθαίρειν) vor dem Empfang der Eucharistie[5] sublimiert ist. Die Folge dieses realen Weintrunks, mit dem das Blut der Gottheit den Körper des Trinkenden erfüllt und ihn vergottet, ist die Ekstase, der »göttliche Rausch«. Mit dieser primitiv-realistischen[6] Auffassung vom Abendmahl nähert sich die Kirche den in der Antike verbreiteten Sakramentsvorstellungen, nach denen der Sterbliche die Gottheit in einer Substanz genießt und durch diese Speise oder diesen Trank vergottet wird.

Comment. in Ps 22 $_{5}$ und 103 $_{15}$ (Migne 23, 220 und 1277).

In zwei anderen, bereits oben (S. 128, 2 u. S. 119, 3) behandelten exegetischen Bemerkungen zu Ps 22 $_{5}$ und 103 $_{15}$ nimmt Eusebios

[1] Vgl. Plat. Sympos. 218 b und die S. 50 f. und S. 52, 3 zit. Stellen.
[2] S. oben S. 114. [3] S. oben S. 115, 3.
[4] S. oben S. 115 f.
[5] Parallelen PRE. V_{3} 568 f. s. v. Eucharistie.
[6] Schon Montfaucon (s. Migne 23, 26) bemerkt zu dieser Stelle, daß Eusebios hier die reale Gegenwart Christi annähme.

die philonisch-origeneische Lehre von den zwei Arten der Trunkenheit auf. Die beiden Stellen zeigen deutlich die enge Abhängigkeit des Exegeten Eusebios von Origenes.

3. GREGOR VON NYSSA

Eine neue Blüte erlebte der Origenismus im IV Jh. in Kappadokien, wohin ihn Origenes' einstiger Schüler Gregor Thaumaturgos (ca. a. 213—270/5) als späterer Erzbischof der Provinz verpflanzt hatte. Am stärksten von den drei Schöpfern der kappadokischen Theologie wurde Gregor von Nyssa durch Origenes befruchtet, der in ihm den Sinn für Spekulation erweckte[1]. Gregor von Nyssa war im Gegensatz zu Gregor von Nazianz und Basileios Mystiker[2]. Als einziger unter den Kappadokiern nahm er mit dem Aufriß der origeneischen Religionsphilosophie auch dessen mystische Gedanken vom Aufstieg der Seele und ihrer Einigung mit Gott wieder auf, vereinte sie mit den mystischen Ideen Philons[3] und Plotins, mit deren Schriften er wohl vertraut war, und bereicherte so die Sprache der christlichen

[1] Über Gregors Theologie vgl. F. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa, Münster 1896, H. Koch, Ps-Dionys. Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und den Mysterien, Mainz 1900, derselbe: Das mystische Schauen beim heiligen Gregor von Nyssa, Tübinger Theol. Quart. 1898, 397 f. und besonders Holls klassische Arbeit: Amphilochius von Iconium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern (1904), in der die theologischen Grundlehren der drei Kappadokier Basileios, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa entwickelt werden.

[2] Basileios und Gregor von Nazianz kennen als letztes Ziel nicht die mystische Einigung, sondern die ὁμοίωσις πρὸς θεόν. Der Aufstieg zum höchsten Ziel ist bei Basileios eine geistige und ethische Erhebung zum Guten (s. Holl 123 f.), während nach Gregor von Nazianz die Seligkeit durch Vollendung des gottähnlichen Nous und Aufnahme des göttlichen Lichtes erreicht wird (Holl 162 f.). Gregor von Nyssa geht über diese Grenzen mit seiner Lehre vom »Genießen Gottes« hinaus. Den Gipfelpunkt seiner Schilderungen vom Aufstieg zur Gottheit bilden die sinnlichen Beschreibungen der mystischen Einigung und ihrer geistigen Wonnen. Diese mystischen Termini, mit denen er die fruitio Dei beschreibt und zu denen auch die nüchterne Trunkenheit gehört, fehlen bei Basileios und Gregor von Nazianz (s. oben S. 111, 1).

[3] S. Diekamp a. a. O. S. 35 f.; Holl 198. Gregor lernte also philonische Gedanken auf zwei Wegen kennen, erstens durch Origenes, soweit dieser philonische Spekulationen übernommen hatte, zweitens durch das Studium Philons selber (s. oben S. 112, 2).

Mystik wesentlich. Zu den von ihm rezipierten mystischen Termini gehörte auch die μέθη νηφάλιος[1].

Homil. V in Cant 2 $_{13}$ (Migne 44, 873).

Sichtbar mußte dieser Einschlag in dem Homilienwerk zum Hohenlied hervortreten, das in bewußter Nacheiferung des gleichnamigen origeneischen Werks[2] die mystische Vereinigung des Menschen mit Gott schilderte[3]. Bei der allegorischen Erklärung des Hymnus auf den Frühling (Cant 2 $_{11}$ f.) findet Gregor die drei Stationen des Aufstiegs der im Leiblichen befangenen Seele zu Gott in der Aufzählung der Jahreszeiten Winter, Frühling, Sommer und die Entwicklung der menschlichen Natur bis zur Vollendung im Feigenbaum symbolisiert, der im Frühjahr die bösen Säfte, die sich im Winter gesammelt haben, in wilden Trieben abstößt, um dann im Sommer reiche Früchte zu tragen[4]. Ebenso sind auch die im Hohenlied erwähnten blühenden Weinstöcke allegorisch zu verstehen als die Pflanzen, deren Säfte einst zur Zeit der Reife alles geistigen wie physischen Wachstums dem vollendeten Christen im Krater der Weisheit kredenzt werden und eine »gute und nüchterne Trunkenheit« verursachen, die ihn zum ersehnten Ziel einer enthusiastischen Einigung mit Gott führt. Der letzte Teil der Stelle lautet: »Ebenso verstehe auch den ‚blühenden Weinstock' (Cant 2 $_{13}$). Sein Wein, der ‚das Herz des Menschen erfreut' (Ps 103 $_{15}$), wird einst den Krater der Weisheit füllen und den auf ‚erhabenen Befehl' (Prov 9 $_{5}$) versammelten Trinkgenossen vorgesetzt werden, damit diese daraus nach freiem Willen auf eine gute und nüchterne Trunkenheit (εἰς ἀγαθὴν καὶ

---

[1] S. Holl 205: »Epochemachender war seine (Gregors) Schilderung des Zustands, in dem man den Gipfel (der Seligkeit) erreicht. Hier hat Gregor, seinen nichtchristlichen Vorbildern folgend, gewagt, eine Idee wieder einzuführen, die seit Ablehnung des Montanismus aus der christlichen Kirche verdrängt war, die Anschauung, daß man zum Höchsten nur gelangt, indem man in der Verzückung . . . aus sich selbst heraustritt . . . Ohne Bedenken hat Gregor auch die stark sinnlichen Bilder herübergenommen, in denen der Zustand der Erregung beschrieben wurde, vgl. besonders die Schilderung der geistlichen μέθη in Cant M. 44, 989 C; μέθη und νῆψις paradox zusammengestellt in Chr. asc. M. 46, 692 B . . .« Vgl. auch Koch a. a. O. S. 419.

[2] S. Migne 47, 764 B. Vgl. Diekamp 35 ff., Riedel 67 ff.

[3] Die Hoheliederklärung des Gregor von Nyssa fand noch größere Verbreitung als die des Origenes, s. Riedel S. 73.

[4] Zu diesem Gleichnis wurde Gregor sicherlich abgesehen von Cant 2 $_{13}$ durch Mc 13 $_{28}$ f. angeregt.

νηφάλιον μέθην) schöpfen. Jene Trunkenheit meine ich, durch die die Menschen aus der Welt der Materie heraus zum Göttlichen emporsteigen (ἐκ τῶν ὑλικῶν . . . ἔκστασις γίνεται)«.

Die Hauptelemente des gregorischen Gedankens, die Stufenlehre, das Motiv vom Weisheitskrater, die Bezeichnung der höchsten Gnosis als eine nüchterne Trunkenheit, die Abgrenzung dieser Trunkenheit gegen den Weinrausch (im Satz: ἐκείνην λέγω τὴν μέθην usw.) sind philonischer Provenienz, die Verknüpfung dieser Motive mit der allegorischen Erklärung des Weinstocks und dem Psalmenvers 103 $_{15}$ origeneischen Ursprungs. Ein charakteristischer Unterschied gegenüber der alexandrinischen Lehre besteht darin, daß die einzelnen von Gregor zur Vorbereitung für den mystischen Aufstieg aufgestellten Bedingungen rein ethischer Natur sind und die Forderung nach einer geistigen Askese, die in der intellektualistischen alexandrinischen Theologie die Basis für die Erlösung bildete, bis auf die — hier auch nur ganz konventionell angebrachte — Erwähnung des Weisheitskraters fehlt[1].

Hom. X in Cant 5 $_1$ (Migne 44, 989 f.).

Die Ähnlichkeit des Hoheliedwortes: »Esset, ihr Freunde, und trinkt und berauschet euch« mit der Formel der Abendmahleinsetzung in den Evangelien veranlaßt Gregor dazu, die Worte des Hohenlieds auf die Eucharistie zu beziehen[2], indem er die Aufforderung des Hohenliedes (λόγος) mit der eucharistischen Handlung (ἔργον) gleichsetzt. Eine Aufforderung zur Trunkenheit, wie sie in diesen Hoheliedworten ausgesprochen ist, hätte aber wörtlich verstanden den mit asketischer Strenge erzogenen Christen, die übermäßigen Weingenuß zu meiden gelernt hatten, anstößig erscheinen müssen. Darum bemüht sich Gregor, die Göttlichkeit dieser Form der Trunkenheit[3] durch den Schriftbeweis aufzuzeigen. Hierbei geht er von der synonymen Bedeutung der Worte μέθη und ἔκστασις aus und weist die Erwähnung der Ekstase in der Bibel durch Anführung von zwei Psalmen (35 $_9$ und

[1] S. oben S. 117 f.

[2] Er leitet diese neue Erklärung mit der Bemerkung ein, daß »jeder mit dem mystischen Sinn Begabte« (τῷ ἐπισταμένῳ τὰς μυστικὰς τοῦ Εὐαγγελίου φωνάς) diese symbolisch-allegorische Deutung billigen müsse. Diese Auffassung vom Pneumatiker, der allein den Doppelsinn der Bibelworte versteht, ist origeneisch s. oben S. 119, 2.

[3] »Ἐν τῷ τοιούτῳ τῆς μέθης εἴδει« und »τοιαύτης τοίνυν γινομένης τῆς ἐκ τοῦ οἴνου μέθης, ὃν προτίθησι τοῖς συμπόταις ὁ Κύριος.«

115 $_{11}$) und zweier paulinischer Stellen (II Cor 5 $_{13}$ Act 26 $_{24}$f.) nach. Zum Schluß beruft er sich auf die in der Apostelgeschichte (10 $_{10}$) gegebene Schilderung der Ekstase des Petrus. Weil Petrus, wie erzählt wird, kurz vor der Einnahme der Abendmahlzeit entrückt wurde, also »nüchtern und trunken« war, nennt Gregor die Ekstase eine θεία καὶ νηφάλιος μέθη[1]; das Adjektiv νηφάλιος bezeichnet also hier nicht die geistige oder körperliche Askese, die die mystische Einigung vorzubereiten pflegt, sondern eine »profane« Nüchternheit[2].

Oratio in ascensionem Christi (Migne 46, 692).

Gregor leitet eine kurze Predigt zum Himmelfahrtsfest[3] mit einem Hymnus auf die Psalmendichtungen ein, die alle Handlungen und Geschehnisse des menschlichen Lebens, profane wie heilige, mit ihren Gedanken begleiteten und auch des Himmelfahrtsfestes gedacht hätten[4]. Zum Beweise führt er den 22. Psalm

---

[1] Die Worte μέθη und ἔκστασις stehen an allen drei gregorischen Stellen synonym. S. schon oben S. 33, 3 zu Philon und oben S. 120 zu Origenes.

[2] In diesen Schriftbeweis ist eine Art physiologischer Erklärung für die Herkunft der durch den Genuß der eucharistischen Elemente verursachten Ekstase eingefügt. Gregor führt aus, daß der menschliche Körper mit der Aufnahme der göttlichen eucharistischen Speise und des eucharistischen Tranks eine Wandlung vom »Schlimmeren zum Besseren« durchmache und in Ekstase verfalle. Wie nahe diese realistische Schilderung der Ekstase beim Kommunionsempfang, die wie die gesamte realistische Eucharistielehre des Gregor für die späte Ostkirche maßgebend wurde (vgl. Harnack DG. II$_4$ 460 f. und Joh. Maier, die Eucharistielehre der drei großen Kappadokier, Theol. Diss. Breslau 1915, 30 f. und 45) der heidnischen Auffassung vom Sakrament kommt (das Wort Sakrament hier nicht in dogmatischer, sondern typologischer Bedeutung als Bezeichnung jeder heiligen Handlung verstanden, in der dem Gläubigen mit der Einverleibung einer geheiligten Substanz eine übernatürliche Gnadengabe zuteil wird), ist schon oben (S. 116, 1) bemerkt worden.

[3] Über das Himmelfahrtsfest der kappadokischen Kirche s. PRE$_3$ VIII s. v. Himmelfahrt col. 85.

[4] Aus den Worten Gregors: προσφόρως τῇ ὑποθέσει (sc. τῆς ἑορτῆς ὁ Δαβίδ) τὴν ἐκ τῶν ψαλμῶν συνεισενεγκὼν εὐφροσύνην [folgt Erklärung des 22. Psalms] ergibt sich, daß an diesem Festtage die Aufnahme der Katechumenen in die Gemeinde und ihre Einweihung durch Taufe, Salbung und Abendmahl vorgenommen worden sein muß. Über das Pfingstfest als Termin für die Aufnahme der Katechumenen vgl. J. Mayer, Geschichte des Katechumenats usw., Kempten 1868, 140 f. und H. I. Holtzmann, Die Katechese der alten Kirche, Theol. Abhandlungen C. v. Weizsäcker gewidmet 1892, 97 f. Für das Himmelfahrtfest konnten analoge Berichte nicht ermittelt werden.

an, in dessen Anfangsversen er den Stufengang der Katechumenen[1], die an diesem Tage in die Gemeinde aufgenommen werden sollten, symbolisch geschildert findet[2]. Der letzte Akt der τελείωσις, der Abendmahltrunk, der die Unsterblichkeit verleiht und eine »nüchterne Trunkenheit« bewirkt, ist nach der Deutung Gregors in dem Psalmenwort »καὶ τὸ ... μέθυσχον ὡς χράτιστον« angedeutet. Die Stelle lautet: »Er setzt ihm den mystischen Tisch (kurz danach wird er der 'Tisch des hl. Geistes' genannt) vor, der 'gegenüber dem Tisch der Dämonen bereitet ist' (Ps 22 $_5$ I Cor 10 $_{21}$) ... Dann salbt er das Haupt mit dem Öl des Geistes und bringt für ihn den Wein, der 'das Herz des Menschen erfreut' (Ps 103 $_{15}$), herbei und bewirkt jene nüchterne Trunkenheit (τὴν νήφουσαν ἐκείνην μέθην) in der Seele, indem er ihre Sinne von dem Vergänglichen zum Ewigen wendet[3]. Denn wer eine solche Trunkenheit gekostet hat, vertauscht den frühen Tod mit der Unendlichkeit, indem er den Aufenthalt im Hause Gottes bis in alle Ewigkeit ausdehnt.« Mit der Einnahme des heiligen Sakraments beginnt also nach Gregor das ewige Leben, dessen volle Seligkeit zwar für dauernd erst im Jenseits erlangt werden kann, aber durch den Genuß des Abendmahlelements bereits im Diesseits für die Momente der Kommunionsekstase vorweggenommen wird.

Mit Gregor von Nyssa ist das Ziel der Wanderung durch die griechische Patristik erreicht. Gregor wurde in der späteren Ostkirche höchste Autorität, seine Abendmahllehre als die offizielle anerkannt und die Homilien zum Hohenlied mit ihrer Beschreibung des mystischen Aufstiegs der Seele zu Gott[4] viel gelesen und nach-

---

[1] Folgende Etappen des Stufengangs werden nach Gregors Auffassung im Psalm bezeichnet: Meldung zur Aufnahme in die Kirche als »πρόβατον«, Katechese, Taufe, Salbung, Eucharistie. Vgl. Gust. Krüger, Handbuch d. Kirchengeschichte $_2$ 1923, 213.

[2] In dieser Deutung des Psalms auf die christliche τελείωσις ist Gregor von Origenes abhängig. S. oben S. 125 f.

[3] Vgl. die formelhaften Worte στήσας τοὺς λογισμοὺς ἀπὸ τῶν προσκαίρων πρὸς τὸ ἀίδιον, mit denen der Terminus ἔκστασις umschrieben wird, mit hom. V in Cant (s. oben S. 133 f.): ἐκ τῶν ὑλικῶν πρὸς τὸ θειότερον ἔκστασις und Origenes' Johanneskomm. I 30 (zit. S. 119) ὁ Λόγος . . . ἐξιστῶν ἀπὸ τῶν ἀνθρωπικῶν καὶ ἐνθουσιᾶν ποιῶν.

[4] Ebenso berühmt war die Schrift De vita Mosis, auf die Theophanes Cerameus (s. unten S. 137) anspielt.

geahmt[1]. Damit geht auch das philonische Oxymoron in den allgemeinen Sprachgebrauch der späteren Zeit über, der hier nicht verfolgt werden kann[2]. Als Zeugnis für das große Ansehen, dessen sich Gregors Schriften erfreuten, und zugleich für die Verbreitung des philonischen Oxymoron sei hier zum Schluß eine Stelle aus einer Homilie (51. Migne 132, 912), die der Kirchenvater Theophanes Cerameus (XII. Jh.) verfaßte, angeführt. Hier wird er als der große Nyssäer gepriesen, der mit seinem Werk über das Leben Mosis, ebenso wie ehemals der Gesetzgeber in das »leuchtende Dunkel« über dem Sinaiberg, jetzt in das Dunkel der Theologie eindrang, und die Gedankentiefe des Werks der der göttlichen Weisheit gleichgestellt. Καὶ ἐξέσται, fährt Theophanes fort, τῷ βουλομένῳ τὰ τῆς πανσόφου ἐκείνης βίβλου ἀρύσασθαι νάματα καὶ μέθην μεθυσθῆναι τὴν σώφρονα.

---

[1] S. Riedel a. a. O. 73.

[2] So fand das Oxymoron in der Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν Νηπτικῶν, einer Florilegiensammlung aus den bedeutendsten Werken mystischer Autoren des V—XV Jh., die zu den meistgelesensten Werken der östlichen Kirche gehörte, Aufnahme. Vgl. Philokalia Nept. prooem. S. 8 [zit. Schmidt a. a. O. S. 17]: οἶνος εὐφραίνων νοητῶς τὴν καρδίαν [vgl. dazu oben S. 119, 3] μέθη τῷ ὄντι νηφάλιος. B. Schmidt, Das geistige Gebet (ἡ νοερὰ προσευχή), eine Untersuchung zur Geschichte der griechischen Mystik, Theol. Diss. Halle 1916, der (S. 4 und 15) auf die zentrale Bedeutung der mit der νοερὰ προσευχή synonymen ἱερὰ νῆψις für die hesychastische Mystik hinweist, erklärt die Bezeichnung νηπτικοί, unter der diese im Florilegium angeführten Kirchenschriftsteller zusammengefaßt werden, durch Heranziehung einer späten Auslegung von Cant 5 2 »Ich schlafe, aber mein Herz wacht«, wo das Wort ἀγρυπνεῖ durch νήφει erklärt wird. Die Stelle wird hier auf das schweigende geistige Gebet bezogen, in dem sich der Nous zum mystischen Fluge erhebt. Schmidt schließt daraus, daß mit dem »scheinbar paradoxen« Ausdruck νῆψις die Ekstase des Nous gemeint sei und leitet die Bezeichnung νηπτικοί hiervon ab. Diese Erklärung faßt das Wort νηπτικοί viel zu speziell und ignoriert außerdem die Vorgeschichte des Terminus. Als νηπτικοί werden ganz allgemein diejenigen Frommen bezeichnet, die durch Abwendung von der Welt und geistige Übung sich für den Aufstieg zur Einigung mit Gott bereit gemacht haben. Die Geschichte des Wortes νήφειν bis zu dem Moment, wo es Terminus der hesychastischen Mystik wird, braucht nach den vorangegangenen Betrachtungen hier wohl nicht mehr besonders dargestellt zu werden.

II. Kapitel

LATEINISCHE PATRISTIK

1. CYPRIANUS

Für die Entwicklung der Westkirche wurde es von entscheidender Bedeutung, daß durch die großen dogmatischen Kämpfe des IV Jh. sich die geistigen Beziehungen zwischen der okzidentalen und orientalischen Kirche erneuerten und im Zusammenhang mit dieser Bewegung die wissenschaftliche origenistische Theologie der Griechen in das Abendland gelangte[1]. An die Stelle der primitiven Erklärungsmethoden des Westens trat nun die wissenschaftlich-allegorische Exegese, wie sie von Origenes ausgebildet und vollendet war. Mit dieser Rezeption der alexandrinischen Lehren wurde auch mittelbar philonisches Geistesgut, das als ein unlöslicher Bestandteil in die alexandrinische Theologie eingegangen war, übernommen, bis Ambrosius über Origenes hinaus auf Philon, den Archegeten dieser Exegese, selber zurückgriff und durch Übersetzung und Überarbeitung seiner Schriften die philonische Theologie in ihrer Originalfassung im Abendland verbreitete[2].

Der Beginn dieser Epoche wird im allgemeinen für das Jahr 356 angesetzt, weil damals Hilarius während seines Exils in Kleinasien griechische Theologie kennenlernte und sich in seinen dogmatischen wie exegetischen Werken als erster an sie anschloß[3]. Hundert Jahre vorher hatte schon einmal, allerdings in bedeutend geringerem Ausmaß, ein großer Machtkampf innerhalb der Kirche, der Ketzertaufstreit (251—256), Ost- und Westkirche in engere

[1] S. Harnack, DG III_4 25 f.

[2] Über den lateinischen Philon s. unten S. 146, 3.

[3] S. Prot. Realenz. (= PRE) VIII_3 s. v. Hilarius 65. Pauly-Wissowa VIII 2, 1601 f. s. v. Hilarius. H. Reinkens, Hilarius von Poitiers 1864, 128.

Verbindung gebracht[1]. Firmilian[2], Bischof von Caesarea in Kappadokien, damals der angesehenste Kirchenfürst des Ostens, unterstützte, wie ein im Corpus der cyprianischen Episteln erhaltener Brief (Nr. 75) von seiner Hand beweist, durch Wort und Tat den karthagischen Bischof in seinem Kampf gegen Rom. Firmilian war Schüler des Origenes und stand zu dem Meister, seit jener in Caesarea Palaestinae weilte und wohl schon früher, in freundschaftlichster Beziehung (vgl. Eus. h. e. 6, 27)[3]. Wenn daher in der folgenden Untersuchung Rezeption origeneischer Gedanken durch Cyprian, der bisher allgemein als völlig unabhängig von theologischen Spekulationen griechisch-alexandrinischer Herkunft und nur in Kontinuität mit der genuinen lateinischen Patristik (besonders Tertullian) stehend galt[4], nachgewiesen wird, so soll an den Beweis die Vermutung geknüpft werden, daß Firmilian, wie er selber den erhaltenen Brief fast nach dem Diktat Cyprians schrieb[5], hier in einem zwar lokal begrenzten, aber dogmatisch schwierigen Kampf seinem karthagischen Freunde die schlagkräftigen Argumente der origeneischen Schrifttheologie vermittelt hat[6].

---

[1] Im Gegensatz zu den Konflikten des IV Jh. griff der Ketzertaufstreit von Westen nach Osten über. Vgl. W. Sattler, Die Stellung der griechischen Kirche zur Ketzertaufe bis ca. 500, Diss. Theol. Marburg 1911, bes. S. 31/32. Über die Beziehungen der abendländischen und orientalischen Kirche im allgemeinen s. K. Müller, Kirchengeschichte I_2 310 f., über den Ketzertaufstreit S. 312 f., über die ständigen Verbindungen der Ost- und Westkirche durch Reisen, brieflichen und literarischen Austausch s. Harnack, Mission usw. I_4 379 f.

[2] S. PRE und Pauly-Wissowa s. v. Firmilian sowie Bardenhewer II 312 f.

[3] Vgl. E. W. Benson, Cyprian, his life, his times, his work (1897) 372 f. Außer dem Brief an Cyprian ist nichts von Firmilian erhalten.

[4] S. Bardenhewer II 3: »In Tertullians Fußstapfen tretend . . . hat auch Cyprian ganz unabhängig von den Griechen Großes . . . geleistet.« Über die Unselbständigkeit Cyprians auf dem Gebiet der spekulativen Theologie s. Harnack DG III_4 23 f.

[5] S. die Untersuchungen von Ernst und Benson (zit. Anm. 3), Literatur zit. bei Harnack, Chronol. d. altchr. Lit. 1904 II 359 f. und Bardenhewer II 314. Der Brief 63 gehört zu den undatierbaren des corpus Cyprianum s. Harnack, Chronologie II 348.

[6] Als eine andere Möglichkeit ist zu erwägen, daß der bedeutende Schüler des Origenes, Dionysios, Bischof von Alexandrien, der ebenfalls während des Ketzertaufstreits auf Seiten Cyprians stand, der Vermittler war. Eusebios (h. e. VII 3/4) berichtet von einem Briefwechsel des Cyprian und Dionysios über den Ketzertaufkonflikt und zitiert ein Schreiben des Dionysios an Cyprian, in dem er seine Freude und die der bedeutendsten Bischöfe des Ostens (u. a.

Im 63. Brief an Caecilius, der den Untertitel de calice sacramenti führt[1], polemisiert Cyprian gegen die Sitte der damals in Afrika verbreiteten Aquariersekte[2], Wasser statt gemischten Wein als Abendmahltrunk zu nehmen, und beweist durch Heranziehung und allegorische Deutung ATlicher und NTlicher Stellen, daß mit dem Wasser in der Bibel die Taufe symbolisiert sei und nur die Stellen, an denen der Wein erwähnt werde, auf das Abendmahlelement zu beziehen seien. Die Deutung der letzten[3] Schriftstelle (cap 11, 2) in der zum Beweis für die Wasser-Wein-Abendmahlthese aufgeführten Reihe lautet folgendermaßen: »Von einem Sakrament dieser Art schweigt auch der heilige Geist in den Psalmen nicht. Er erwähnt hier den Herrenbecher und sagt: ‚Dein berauschender Becher ist der allerbeste' (Ps 22 $_5$)[4]. Ein Becher aber, der berauscht, ist auf jeden Fall mit Wein gemischt; denn Wasser kann niemanden berauschen. Derart aber berauscht der Becher des Herrn, wie auch Noah, als er Wein trank, nach dem Bericht der Genesis berauscht wurde. Doch weil die Trunkenheit vom Becher des Herrn und seinem Blut nicht so wie die Trunkenheit vom weltlichen Wein (vini saecularis) ist, so fügte der heilige Geist in den Psalmen, als er sagte: ‚Dein berauschender Becher' hinzu: ‚ist der allerbeste', weil nämlich der Becher des Herrn so berauscht, daß er nüchtern macht (sic inebriet, ut sobrios faciat), daß er den Verstand zur geistlichen Weisheit hinführt (ut mentes ad spiritalem sapientiam redigat), daß ein jeder von diesem weltlichen Geschmack wieder zur Erkenntnis Gottes kommt (ut a sapore isto saeculari ad intellectum Dei unusquisque resipiscat) . . .«[5].

---

auch des Firmilian) über die Beilegung des Konflikts ausspricht. (S. Karl Götz, Geschichte der Cyprianischen Literatur, Dissert. Theol. Marb. 1890, 47 f.).

[1] CSEL III 701 f. ed. Hartel. Zum Brief vgl. Harnack, Wasser und Brot usw. (zit. S. 145, 2) und weitere Literatur bei Struckmann a. a. O. (zit. S. 114, 3) 306 f.

[2] Über die Anhänger der Wasser-Broteucharistie s. die Übersicht bei Scheiwiler, Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten, Forschungen zur christl. Lit.- und Dogmengeschichte 1903, III 4, 138 f.

[3] Zur Disposition des Briefes s. unten S. 144, 1.

[4] Die Deutung von Ps 22 $_5$ (zur Geschichte seiner Exegese im Osten s. oben S. 125 f.) auf den Abendmahlkelch wurde übrigens auch im römischen Kanon vorgenommen: accipiens . . . hunc praeclarum calicem . . . in manus . . . (s. Lietzmann, Messe und Herrenmahl S. 45).

[5] Cyprian fährt fort: »Und wie durch jenen gewöhnlichen Wein der Geist gelöst, die Seele gelockert und alle Traurigkeit abgelegt wird, so soll auch durch den Trunk vom Blute des Herrn und den Heilsbecher (poculo salutari)

Cyprian identifiziert den berauschenden Becher der Psalmenstelle (22 $_5$) mit dem Abendmahlkelch[1] und schließt aus der Wirkung des Trunks folgerichtig, daß er Wein und nicht Wasser enthalten müsse. Um Mißverständnisse zu vermeiden, grenzt er die Species der Trunkenheit, die der Wein des Herrenbechers bewirkt, gegen die des weltlichen Weines ab. Damit nimmt er die philonisch-origeneische Teilung von den zwei Formen der Trunkenheit auf[2]. Cyprian führt dann drei Gründe für die göttliche Qualität dieser Trunkenheit an, die in kurzen, unverbunden nebeneinanderstehenden und knapp formulierten Konsekutivsätzen aufgereiht werden. Der erste, mit dem auf die nüchterne Wirkung dieser Trunkenheit hingewiesen wird, nimmt den philonischen Gedanken von einem nüchternen Rausch als Folge des Trunks aus dem Weisheitskrater wieder auf. Auch das zweite Argument (ut mentes ad spiritalem sapientiam redigat) gehört philonischen bzw. origeneischen Gedankengängen an. Die geläufige Deutung der Weisheit Gottes auf Christus[3] bereitete die von den Alexandrinern vorgenommene Identifizierung des Weisheitskelches der Proverbien mit dem Abendmahlkelch vor[4]. Dieser reale Trunk erfüllt mit den geistigen Gütern der göttlichen Weisheit und bewirkt die Gnosis[5].

---

die Erinnerung an den alten Menschen schwinden, der frühere weltliche Aufenthalt vergessen werden und das traurige und trübe Gemüt, das früher durch beklemmende Sünden bedrückt wurde, sich in Freude über die göttliche Nachsichtigkeit lösen. Das kann aber nur dann den in der Gemeinde des Herrn Trinkenden erfreuen, wenn das, was getrunken wird, dem wahren Gehalt der Worte des Herrn entspricht.«

[1] Die sonstigen Äußerungen Cyprians über das Abendmahl und seine Wirkung sind ganz konventioneller Natur. So bezeichnet er die Eucharistie als cibus salutis, als Stärkung (munitio) beim Martyrium und gegen Versuchungen, als Unsterblichkeitsspeise usw. (s. die Stellen bei Struckmann a. a. O. 322 nnd D'Alès [zit. S. 142, 3 f.] 263 f.), d. h. er verwendet die liturgischen Begriffe (s. oben S. 117, 1 und 152, 4). Die ep. 63, 11 geäußerten Anschauungen stehen also bei ihm isoliert.

[2] Vgl. Rufin-Origenes in Cant I 1 $_2$ (zit. S. 113, 5], der bei der Teilung in die zwei Formen der Trunkenheit wie Cyprian vom vinum commune oder saeculare spricht.

[3] Für Cyprian ist sie durch Test. II 2 ad Prov 9 bezeugt.

[4] S. oben S. 114. Daß Cyprian ep. 63, 5, 1 die Proverbienstelle »sakrifiziell« deutet, beweist nichts dagegen. Die Verschmelzung des Proverbien- mit dem Eucharistiemotiv ist nicht von Cyprian, sondern bereits von seiner alexandrinischen Vorlage vorgenommen worden.

[5] Die Metapher vom Trunk der Gnosis, die oben (S. 98 f.) behandelt

Dieser Gedanke von der höchsten Erkenntnis, die an sinnliche Träger gebunden ist und durch das sinnliche Medium der eucharistischen Elemente genossen wird, ist das Grundmotiv der alexandrinischen symbolischen Abendmahllehre. Origenes, der bedeutendste Vertreter dieser Anschauung, sucht zwar den Vorgang der geistigen Aneignung des Logos möglichst von der kultischen Handlung der Abendmahleinnahme abzulösen[1]; diese in ihrer reinen Geistigkeit die Fassungskraft der Gemeinde übersteigende Lehre blieb aber auf den engsten Kreis beschränkt. Dagegen gelangte seine spirituell-symbolische Erklärung der rituellen Trank- und Speisehandlung, nach der mit dem physischen Genuß der Elemente zugleich eine psychische Aneignung des göttlichen Wortes und seiner Weisheit erfolgt und also durch die konkrete Handlung geistige und intellektuelle Vorgänge symbolisiert werden, zur Anerkennung und wurde von den bedeutendsten Kirchenvätern der nächsten Zeit vertreten. Sie liegt auch den Cyprianworten zugrunde. — Das dritte Argument deckt sich mit der origeneischen Formel, die bei der Beschreibung des ekstatischen Zustands der μ. ν. angeführt zu werden pflegt[2]. Diese Ableitung der cyprianischen Motive von alexandrinisch-origeneischen Vorbildern findet ihre Bestätigung in der Tatsache, daß die Gruppierung der Bibelzitate und ihre Exegese bei Cyprian mit der an einer Stelle aus dem Hoheliedkommentar des Origenes übereinstimmt[3]. Auch hier wird der Wein und die Trunkenheit allegorisch erklärt, eine schematische Teilung in die zwei Arten der Trunkenheit vorgenommen, die biblische Schilderung der Trunkenheit Noahs[4] und Ps 22 $_5$ als Zeugnis herangezogen, der Wein als Substanz der

wurde, liegt auch den Worten: a sapore isto saeculari ad intellectum Dei resipiscere zugrunde.

[1] Zum Folgenden s. oben S. 114 f.

[2] S. oben S. 136, 3. Für sich genommen kann natürlich aus den Worten dieser geläufigen Definition der Ekstase keine Abhängigkeit Cyprians von alexandrinischen Theorien erschlossen werden. Aber da sie hier in dem gleichen Zusammenhang steht, in dem sie bei Origenes und den Origeneern konstant ist, darf sie als wichtiges Zeugnis für den Abhängigkeitsbeweis bewertet werden.

Die in den folgenden Worten des cyprianischen Buchs ausgesprochenen Gedanken sind zu allgemeiner Natur, als daß sie noch in den Kreis typisch alexandrinischer Motive einbezogen werden könnten.

[3] Die Stelle ist oben S. 124 zitiert. Zum poculum salutare vgl. D'Alès, La Théologie de Saint Cyprien, Paris 1922, der S. 263 Parallelstellen aufzählt.

[4] Cyprian bezieht sich auf ep. 63, 3: Noe (inebriatus) typum futurae veritatis ostendens . . . imaginem dominicae passionis expresserit . . .

Weisheitslehren und Bringer der himmlischen Freuden bezeichnet und das Gleichnis aus Prov $9_{1f.}$ verwandt. Diese Schilderung der geistigen Freuden unter dem Gleichnis eines Gastmahls der Weisheit erklärt zugleich die Bedeutung des Ausdrucks spiritalis sapientia[1] bei Cyprian. Außer der Origenesstelle enthält auch eine schon oben (S. 136) behandelte Stelle aus Gregor von Nyssa, in der er die Einnahme der Eucharistie schildert, den gleichen Gedankengang[2]. Während in der Schilderung des origeneischen Hoheliedkommentars die Beziehungen auf das Abendmahl fehlen und überhaupt mit der Beschreibung rein spiritueller Vorgänge im Bilde eines Gastmahls der Weisheit die reale Sphäre nicht berührt wird, ist bei Gregor wieder die mit der alexandrinischen Abendmahldeutung eng verbundene Logoslehre ausgeschieden und überhaupt die Annäherung an die spirituelle Auffassung der Alexandriner möglichst vermieden. Die Cyprianstelle enthält die von Gregor und Origenes vertretenen Anschauungen miteinander verbunden. Die Übereinstimmung zwischen Gregor von Nyssa und Cyprian muß auf Benutzung der gleichen Vorlage beruhen, die nur Origenes sein kann. Eine genauere Bestimmung des Werkes, das die Vorlage abgab, ist nicht möglich. Anspruch auf Wahrscheinlichkeit hat die Vermutung, daß es die Exegese einer seiner drei Schriften zum Psalm 22 war, von denen nur ganz geringe Reste erhalten sind[3]. Ebenso ist es aber auch möglich, daß ein Vertreter der alexandrinischen Theologie[4] mit Argumenten und Methoden

[1] Vgl. z. B. Ambros. ep. 64, 2 (Migne 16, 1219), der den philonischen Ausdruck αἰθέριος σοφία (s. de fuga § 138 I 566 M, vgl. die Test. der großen Ausgabe) mit spiritalis sapientia übersetzt. Auch hier weist der Ausdruck auf alexandrinische Vorstellungen hin.

[2] Zur klaren Übersicht sei hier folgendes Schema aufgezeichnet:

Cyprian ep. 63, 11	Origenes ad Cant III (zit. S. 124)	Gregor v. Nyssa in asc. Christi (zit. S. 136)
Ps 22_5	Ps 22_5	Ps 22_5
Beziehung auf Eucharistie	—	Beziehung auf Eucharistie
Teilung in die »zwei Formen der Trunkenheit«	Teilung usw.	Teilung usw.
sobria ebrietas	sancta ebrietas	νηφάλιος μέθη
Ekstasis-Formel	Ekstasis-Formel	Ekstasis-Formel
Symbolische Abendmahlauffassung	Spirituelle Deutung der Trunkenheit	Realistische Abendmahlauffassung

[3] S. oben S. 125 f.

[4] Einen solchen Vermittler der origeneischen Ideen muß man für Cyprian postulieren, da er zweifellos nicht die Schriften seines Zeitgenossen gelesen

des Origenes eine Schriftpolemik gegen die Aquarier entwarf und Cyprian hieraus die ihm geeignet erscheinenden Gedanken entnahm[1].

Die Abweichungen Cyprians von den alexandrinischen Anschauungen sind sehr bezeichnend. Zunächst fällt auf, daß er trotz der Scheidung der beiden εἴδη der Trunkenheit als Gegenbegriff zur nüchternen Trunkenheit nicht — wie üblich — die physische Trunkenheit, sondern den irdischen Wein als Bringer

---

hat. Die Nennung der Namen Firmilian oder Dionysios von Alexandrien (s. oben S. 139) kann nicht mehr bedeuten, als die Möglichkeit eines Weges, auf dem ein geistiger Austausch zwischen Karthago und dem Osten damals geschehen konnte, aufzuzeigen.

[1] An der Echtheit des Briefes ist natürlich nicht zu zweifeln. Der Stil des Briefes hat die »propria facies, qua possit agnosci«, die Augustin (ep. 93, 10, 39 Migne 33, 340) an Cyprians Schriften rühmt. Eine Eliminierung weiterer alexandrinischer theologischer Motive ist nicht möglich. Dagegen ist für cap. 4 Tertull. adv. Marc. IV 40, 4 Vorlage. (Vgl. D'Alès. a. a. O. S. 270); in dem Brief sind also Materialien aus verschiedenen Quellen zusammengearbeitet.

Der 63. Brief ist in seinem Hauptteil (bis cap. 13 incl.) straff komponiert und zerfällt in 4 Teile (cap. 1/2, 3/7, 8/10, 12/13). Cap. 1 wird der Anlaß für die Abfassung der Epistel genannt, cap. 2 die Forderung aufgestellt, die echte Tradition zu wahren, und der Schriftbeweis für die These angetreten. Dieser erfolgt zunächst cap. 3/7 durch Anführung von Gewährsmännern aus dem AT: 1. Noah, 2. Melchisedek-Abraham (für Abraham wird Gal 3_6 f. und Lc 19_9 zitiert), 3. Salomo, 4. Juda, 5. Jesaja. Cap. 8 wird gegen die These der Aquarier (s. 145, 2) bewiesen, daß mit dem Wasser in der Bibel immer die Taufe symbolisiert ist. (Es werden Jes 43_{18} f. und 48_{21} angeführt; Joh 4_{13} f. ist Beleg für die Jesajastellen; cap. 8_4 wird mit Mt 5_6 gegen die falsche Auffassung des Wortes sitire polemisiert.) Cap. 9/10 folgen dann die NTstellen über das Abendmahl: Mt 26_{28} f. I Cor 11_{23} f. (Gal 1_6 f. wird zitiert, um die Befolgung der Vorschriften des NT einzuschärfen). Damit ist dieses Thema erschöpft und cap. 12 beginnt dann ein neuer Abschnitt, in dem Wasser und Blut als Christus und das Volk symbolisch gedeutet werden. (Dieser Abschnitt geht bis cap. 13 Ende.) Dieser klare Gedankenfortschritt wird durch cap. 11_2 f. unterbrochen, wo plötzlich wieder eine ATstelle (Ps 22_5 [s. oben S. 140]) als Beleg für die Weinwassereucharistie angeführt wird. Dieses Zitat gehört eigentlich in den 2. Teil (cap. 3/7), in dem die AT-Belegstellen angeführt worden waren. (Dort ist auch Noah schon genannt.) Cap. 11_2 f. ist also ein Nachtrag. Nur für dieses Kapitel ist aber Abhängigkeit von Origenes nachzuweisen. Sollte der Grund dafür, daß Cyprian 11, 2 f. einfügte, darin zu suchen sein, daß er nach Abschluß des Briefes von irgendwelcher Seite ein neues Argument übermittelt erhielt, das ihm von Bedeutung für die Stärkung seiner Position erschien? Damit wäre dann eine neue Stütze für die These gewonnen, daß Cyprian in cap. 11 eine — alexandrinische — Vorlage benutzte.

irdischer Freuden aufstellt. Er vermeidet also jeglichen Tadel des Weins. Der Grund ist wohl der, daß er seinen asketisch-abstinenzlerischen Gegnern, den Aquariern, keine Argumente in die Hände spielen wollte. Epiphanios (panar. haer. 47, 2 § 3 f. ed. Holl) berichtet von einer Polemik der Enkratiten, die die gleiche Weinabstinenz beim Abendmahl wie die westlichen Aquarier pflegten, in Form eines Schriftbeweises, in dem sie nachwiesen, wie alle »Verwirrungen und Kämpfe« von den Weintrinkern stammten[1]. Als Beispiele zitierten sie Lot und Noah. Wenn also Cyprian die Trunkenheit Noahs als eine geistige Trunkenheit hervorhebt, so polemisiert er hier — wie an vielen anderen Stellen des Briefs[2] — latent gegen den Schriftbeweis der Gegner. Aus den wenigen Andeutungen bei Epiphanios kann man schließen, daß Cyprian gezwungen war, als er mit den Gegnern in die Diskussion trat, gegen die negative Bewertung aller Bibelstellen über Wein und Trunkenheit zu opponieren[3]. Aus dem Dilemma, entweder durch Verteidigung einer allzu weltlichen Anschauung den asketischen Aquariern Anlaß zu gerechtem Tadel zu geben oder durch Propagieren eines asketischen Standpunkts die Grenzen zwischen der eigenen Eucharistieauffassung und der der Aquarier zu verwischen, befreite ihn die Rezeption der philonisch-origeneischen Teilung von den beiden εἴδη der Trunkenheit[4].

---

[1] Diese Polemik ist eine Übertragung der asketischen Diatribeargumente gegen die Trunkenheit auf den kultischen Ritus des Abendmahltrunks. (S. oben S. 32, 3 u. ö.). Über Beziehungen zwischen Enkratiten und Kynikern s. J. Bernays, Lucian und die Kyniker 36 und 98 f.

[2] S. Harnack, Brot und Wasser: die Eucharistischen Elemente bei Justin, Texte u. Untersuch. VII 2 (1891) 120 f., der zeigt, daß Cyprian in seinem Brief oft gegen den bereits bestehenden Schriftbeweis der Aquarier für das Wasserelement in der Eucharistie polemisiert. Der Nachweis Cyprians, daß mit dem Wasser in der Bibel die Taufe, nicht das Abendmahl gemeint sei, richtet sich also gegen die Schriftauffassung der Aquarier, die sich oft auf die gleichen Stellen stützten, um aus ihnen die Berechtigung des Wasserelements für die Eucharistie abzuleiten.

[3] Vgl. die für diesen Typus der Schriftbeweise charakteristische Polemik des Clem. Alex. paed. II 2, 32, 2 f. gegen die Enkratiten (zu Mt 26 $_{28}$: »Nehmt ... trinkt ... das ist mein Blut«): »Mit dem Blute des Weinstocks ... bezeichnet er allegorisch seine Lehre . ., den heiligen Trunk der Heiterkeit. Und daß der Trinkende besonnen (σωφρονεῖν) sein soll, zeigte er deutlich durch das, was er bei den Mahlzeiten lehrte; denn nicht im trunkenen Zustand lehrte er . . . das sei beiläufig auch gegen die sogenannten Enkratiten bemerkt.«

[4] Daß Cyprian sich in der Behandlung des Themas an eine griechische Vorlage anlehnte, hatte seinen Grund auch darin, daß er mit seinem Send-

So wird durch den 63. Brief des Cyprian der Einfluß des Origenes auf die westliche Theologie noch zu dessen Lebzeiten bezeugt. Die Epistel enthält damit das älteste Zeugnis für die Wirkung des Origenismus auf die abendländische Exegese. Ca. 100 Jahre später setzte dann die systematische Rezeption der origeneischen allegorischen Wissenschaft ein. Der bedeutendste Griechenschüler dieser Epoche[1] war Ambrosius[2]. Er steht sowohl in Kontinuität mit dem genuinen lateinischen Schrifttum (besonders Cyprian) wie auch mit dem origeneischen und philonischen. In den Schriften aller drei Autoren konnte er das philonische Oxymoron kennen lernen[3]. Die folgende Untersuchung wird zeigen, auf welche Weise er seine Vorlagen benutzte.

2. AMBROSIUS

Christusque nobis sit cibus
potusque noster sit Fides,
laeti bibamus sobriam
ebrietatem Spiritus.

Dieser Vers aus dem ambrosianischen Hymnus »Splendor paternae gloriae«[4], mit dessen Gesang die christliche Gemeinde den

schreiben als erster Lateiner die Abendmahllehre ex professo behandelte, also auf lateinischem Boden keine Vorlage zur Verfügung hatte, s. S. 139, 4.

[1] Hilarius und Hieronymus, die beiden anderen Zeitgenossen des Ambrosius, die origeneisches Traditionsgut übernahmen, können hier übergangen werden, da in ihren Schriften der Begriff sobria ebrietas nicht erhalten ist. (Über Hilarius s. oben S. 127, 3, zu Hieronymus vgl. S. 127, 3 u. 162, 1.) Rufin, der als Übersetzer und Überarbeiter des Origenes hier ebenfalls zu nennen ist, wurde bereits im Abschnitt über Origenes (oben S. 121 f.) behandelt.

[2] Vgl. Harnack DG II_4 29 f. Wilbrand, Ambrosius usw. (zit. S. 147, 2), S. 1—20: *Philo et Ambr.*; S. 30—37: De Origene. Th. Förster, Ambrosius 1884, 2. Buch cap. 2 S. 99 f.: Bildungselemente und literarische Einflüsse in den Schriften des Ambr.; S. 102 f.: Philon; S. 112 f.: Origenes. J. B. Kellner, der hl. Ambrosius, Bischof von Mailand, als Erklärer des AT, Regensburg 1893, 184 f. Lisietzki (zit. S. 153, 4) S. 3, 1 Literatur. Siegfried a. a. O. S. 371 f.

[3] Als weitere Quelle sind die bis auf geringere Reste verlorenen lateinischen Übersetzungen philonischer Schriften zu nennen, die vielleicht noch vor Ambrosius, bestimmt aber im IV Jh. entstanden. S. die Prolegomena der großen Philonausgabe von Cohn Bd. I p. L f., Bd. VI p. XII f. Im einzelnen läßt sich allerdings die Wirkung des lateinischen Philon schwer feststellen. Untersuchungen über seine Benutzung durch Augustin, Hieronymus, vielleicht auch schon Ambrosius, fehlen.

[4] Vgl. Walpole, Early Latin hymns, Cambridge 1922, 35 f. und Migne 16, 1411.

Tag einweihte, enthält das wichtigste Zeugnis für die Geschichte des philonischen Oxymoron[1] in der abendländischen Patristik[2] und zeigt zugleich die fundamentale Bedeutungsveränderung des Begriffs auf lateinischem Boden. In der ersten Vershälfte wird in Anlehnung an Joh 6 $_{55}$: »Mein Fleisch ist wahre Speise und mein Blut ist wahrer Trank« Christus als Seelenspeise und die Fides als Seelentrank bezeichnet. Ambrosius will also das Leben des vollkommenen Christen in dem Bild einer übersinnlichen Speisung und Tränkung wie bei einer geistigen Abendmahlfeier beschreiben. Zugrunde liegt dieser Auffassung die symbolische alexandrinische Deutung des Abendmahls, nach der die Sakramente die nährende Kraft des Logos bildlich darstellten und in der geistigen Aneignung dieses Lebensbrotes und Heiltranks die Aufgabe des wahren christlichen Lebens bestand[3]. An die Stelle des Logos tritt jetzt die Fides. Diese

---

[1] Die Echtheitsfrage des Hymnus entschieden im positiven Sinne: I. Kayser, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen 1881, 199 f., A. Steier (Jahrb. f. klass. Phil. Suppl. 28, 582 f.), H. Vogels (Festgabe für A. Knöpfler, 1907, 314), Walpole, Early Latin hymns, Cambridge 1922, 35 f. [Literaturreferat bei Schanz, Gesch. der röm. Lit. IV 1 $_{2}$ § 863, S. 231]. Auf das wichtigste Zeugnis, die Anspielung des Augustin (s. unten S. 157 f.) hat Vogels aufmerksam gemacht. Er hat dabei übersehen, daß laetitiam das laeti des Hymnus aufnimmt. Erst durch diese doppelte Kongruenz wird außer Frage gestellt, daß Ambrosius auf die Hymnenstelle, nicht auf eine der vielen anderen ambrosianischen Partien, in denen die »nüchterne Trunkenheit« erwähnt wird, anspielt. Die metrische Anomalie (ebrietatem bildet Choriambus statt eines Jambus) ist zwar bei Ambrosius, der sonst metrisch korrekte Verse baut, singulär, kann aber gegenüber sprachlichen Argumenten, dem Augustin- und Fulgentiuszeugnis nicht ins Gewicht fallen. Die Lesart »profusionem« für ebrietatem, die durch das Paulinus- (s. S. 150, 4) und Fulgentiuszeugnis (epist. XIV 10 und 42, vgl. Walpole a. a. O. S. 35) als unecht erwiesen wird, soll das kühne Oxymoron durch die gewöhnliche Formel der Abendmahlerzählung (vgl. Mt 26 $_{28}$: »hic est sanguis meus . . . qui pro multis effundetur«) ersetzen. Welche Lesart der deutsche Übersetzer (s. Josef Kehrein, die ältesten katholischen Gesangbücher, Würzburg 1863, Bd. 3, Nr. 23:

Christus soll unser Speise sein	Daß wir des Geistes Messigkeit
Und der Gelaub uns trencken fein:	Trincken in Überflüssigkeit)

kannte, ist nicht zu entscheiden, da er den lateinischen Text mißverstanden zu haben scheint oder ihn jedenfalls ganz frei wiedergibt. (Oder las er etwa: laeti bibamus sobri*um* effusione spiritu*m*?)

[2] Der einzige, der überhaupt erkannt hat, daß das ambrosianische Oxymoron eine Übersetzung des philonischen ist, war Wilbrand, Ambrosius quos auctores . . . in epistulis . . . secutus sit, Dissert. Münster 1909, 20.

[3] S. oben S. 114 f.

Wandlung ist bezeichnend für die veränderte Auffassung in der Westkirche, die die Krönung des christlichen Bios nicht mehr im Aufstieg des Intellekts zur »Gnosis« sah und dabei die Pistis als die Grundvoraussetzung des christlichen Lebens betrachtete, auf der sich der »gnostische« Oberbau erhob, sondern seine Erfüllung durch schlichten, innigen Glauben und ethisches Handeln erstrebte. Die gleiche Substitution der Fides für den alexandrinischen Logos (oder die Sophia) erscheint in dem Schlußgebet des 1. Buches der Schrift de fide ad Gratianum, in dem Ambrosius Gott darum anfleht, das Gemüt des Kaisers Gratian zu reinigen und zu erleuchten. Er gebraucht hier folgende Worte: »Es gibt auch einen Becher, mit dem du den inneren Geist zu reinigen pflegst, einen Becher nicht . . von gewöhnlichem Wein, sondern einen neuen Becher, der vom Himmel auf die Erde herabgesandt wurde, aus jener fremden Traube ausgepreßt, die — wie die Beere am Stock — im Fleisch am Holz des Kreuzes hing. Von dieser Traube stammt der Wein, der 'das Herz des Menschen erfreut' (Ps 103 $_{15}$), es mit Nüchternheit berauscht (sobrietatem inebriat), der einen Rausch des Glaubens und der wahren Frömmigkeit (crapulam fidei et verae religionis) ausdünstet, einen Rausch der Reinheit (castitatis) einflößt. Mit diesem Wein, mein Herr, reinige den Geist . . des Kaisers«[1]. Der Kelch, der eine crapula fidei et castitatis bewirkt, tritt hier für den Weisheitskrater ein[2].

Die Ausscheidung der intellektualistischen Elemente aus der alexandrinischen Theologie beim Übertritt in die lateinische Sphäre, die beim Vergleich der Worte des Ambrosius mit verwandten alexandrinischen Motiven hervortrat, mußte eine Bedeutungsveränderung des Adjektivs sobrius gegenüber seinem griechischen Vorbild nach sich ziehen. Philon und die Origeneer hatten mit ihm den Anteil der körperlichen wie geistigen Askese, also des Bios und Logos, am mystischen Aufstieg zur höchsten Erkenntnis bezeichnet. Mit der Aussonderung der alexandrinischen Logoslehre,

---

[1] De fide ad Gratianum Augustum I c. 135 f. (Migne 16, 559).

[2] Vgl. expos. Psalm. CXVIII 15, 28 (Migne 15, 1420 = CSEL LXII 345 ed. Petschenig), wo der eucharistische Trank als einer charakterisiert wird, durch den »das Gemüt der Gläubigen berauscht wird (quo affectus fidelium inebriatur)«. »Bei dieser Trunkenheit«, fährt A. fort, »taumelt der Körper nicht, sondern richtet sich auf, wird der Geist nicht verwirrt, sondern geheiligt.« In der Geschichte des philonischen Oxymoron spiegelt sich die Wandlung im Verhältnis von Gnosis und Pistis deutlich wieder.

die ihrerseits die Hauptelemente der philonischen Sophiaspekulation in sich aufgenommen hatte, verlor auch das Adjektiv sobrius seinen Doppelcharakter und blieb lediglich eine Bezeichnung der praktischen Askese. Dafür erweiterte sich seine Bedeutungssphäre nach einer anderen Richtung. Der alte religiöse Mahnruf, sich »von der Sünde zu ernüchtern«[1], hatte in der Kirche durch die Parole: »ieiunare oportet ab isto saeculo«[2] (Augustin) neuen Klang bekommen. Die lateinischen Kirchenväter, die gegenüber dem Intellektualismus der Alexandriner die Gesinnung und Handlung des Menschen in den Vordergrund rückten und die Maßstäbe für die höchste Norm der Frömmigkeit aus der Realität des christlichen Lebens entnahmen, faßten ihre Vorstellungen von einem neuen vollkommenen Bios in der Idee einer sobria vita zusammen und erweiterten den Begriff der Nüchternheit[3] zu einer alle christlichen Tugenden umfassenden Bezeichnung, ebenso wie sie den der Trunkenheit zu dem Inbegriff alles Bösen degradierten. Ambrosius, der mit der Kraft seines polemischen Temperamentes diese uralte religiöse Antithese erfaßte, übernahm jetzt das philonische Oxymoron und erhob die Formel zu einem christlichen Kampfruf, mit dem er zugleich die Sündhaftigkeit der heidnischen Welt geißelte wie den Überschwang der gläubigen Seligkeit und die Reinheit des Lebenswandels in der erwählten Gemeinde pries. Damit erweitert sich der Begriff sobria ebrietas über seine spezifische Bedeutung als Terminus für einen ekstatischen Vorgang zur Bezeichnung der Grundstimmung des in Gott ruhenden Frommen überhaupt[4] und verschmilzt mit den verwandten Begriffen spiritalis oder divina ebrietas, die diese allgemeine Bedeutungsfärbung schon vorher angenommen hatten[5].

---

[1] S. Empedokles 21 B 144 Diels: νηστεῦσαι κακότητος. Vgl. Ed. Norden, Agn. Theos 132 f. u. ö.

[2] Vgl. z. B. Logion Jesu XXII Nr. 2 (Preuschen Antilegomena 1901, 43). Clem. Alex. strom. 3, 15, 99, 4: μακάριοι . . . οἱ τοῦ κόσμου νηστεύσαντες. Belegstellen aus der lateinischen Patristik bei Migne PL 218, 1247/8: De ieiunio; Migne 220, 823 index de peccatis V: de gula; Sp. 908 de illicitis voluptatibus IV s. v. ebrietas.

[3] Zur »christlichen Nüchternheit« und der Trunkenheit der Heiden vgl. z. B. Prudentius' Psychomachia 344 f. S. auch K. Holl, Von der christlichen Nüchternheit (Christliche Reden, Gütersloh 1926, 77).

[4] Seine spezifisch mystische Bedeutung behält der Terminus also genau genommen in voller Reinheit nur bei der Schilderung der Kommunionsekstase.

[5] S. oben S. 118.

Die nüchterne Trunkenheit[1] wird im Hymnus eine durch den heiligen Geist bewirkte genannt. Von einer Trunkenheit durch Eingießung (infusionem) des heiligen Geistes spricht Ambrosius auch in der Erklärung zu Ps 35 cap. 19, 3[2]. An beiden Stellen liegt die NTstelle Eph 5 $_{18}$: »Berauscht euch nicht mit Wein . . . sondern erfüllt euch mit dem heiligen Geist« zugrunde. Die enge Beziehung der ps.-paulinischen Mahnung zu Philons Anschauung von der göttlichen und nüchternen Trunkenheit ist schon oben (S. 107) bemerkt worden. Ambrosius[3] verbindet beide Gedanken miteinander und erklärt die NTliche Stelle durch das philonische Oxymoron, indem er das Erfülltsein vom Pneuma kühn als eine Geistestrunkenheit im Gegensatz zum gewöhnlichen Weinrausch deutete[4].

In der Masse der ambrosianischen Stellen[5], an denen der Terminus sobria ebrietas genannt wird, schließen sich diejenigen zu einer Gruppe zusammen, in denen entweder die philonischen

---

[1] Durch die Umsetzung des Oxymoron ins Lateinische ändert sich nicht nur der Gedanke, sondern auch die Form der philonischen Prägung. Adjektiv und Substantiv des lateinischen Oxymoron gehören — im Gegensatz zum griechischen — dem gleichen Stamm an. Die Antithese zwischen Adj. und Subst. wird also in der lateinischen Fassung unmittelbar durch das Ohr apperzipiert. Der Typus des durch die lateinische Umsetzung repräsentierten Oxymoron ist gegenüber dem griechischen der weitaus verbreitetere (Beispiele für beide Typen bei E. Bruhn, Anhang zu Sophokles, Berlin 1899, 129 f. § 222).

Bemerkenswert ist auch die kühne Verkürzung des Satzes »bibamus sobriam ebrietatem spiritus« aus »bibamus spiritum et inebriemur sobria ebrietate«. Ambrosius bezeichnet hier den Trank und die Wirkung des Trankes mit demselben Worte. Die gleiche prägnante Verkürzung des Ausdrucks findet sich schon an einer der oben (S. 29 f.) behandelten Philonstellen (DVM I § 187): μεθύοντες . . . μέθην, ἣν ἠκρατίσαντο . . ., ferner bei Gregor v. Nyssa (s. oben S. 136) ὁ . . . γευσάμενος . . . μέθης und Augustin s. unten S. 157 f.

[2] Vgl. CSEL LXIV S. 63 ed. Petschenig (s. unten S. 153, 1) und expos. Ps. CXVIII, 11, 14 (CSEL LXII 242): uter, qui inebriat non vino, sed spiritu.

[3] D. h. wohl schon die alexandrinische Exegese, von der dann Ambrosius abhängt. Denn auch Theodoret (Migne 82, 545) erklärt Eph 5 $_{18}$ ganz ähnlich wie Ambrosius dahin, daß der Apostel hier »die schädliche Trunkenheit vertreibe und die pneumatische einführe«.

[4] Die Verbreitung des ambrosianischen Hymnus in der nächsten Generation bezeugt der Bischof Paulinus von Nola (353—431), der das Oxymoron in seinen Gedichten ganz wie Ambrosius verwendet. Vgl. carm. XXIII 685 f. (CSEL XXX ed. Hartel): »Inebrietur sobriante poculo de fonte sancti spiritus« und carm. XXVII 104 f.

[5] Sie sind z. T. gesammelt bei Ihm a. a. O. und Walpole a. a. O.

Stellen, die das Oxymoron enthalten, selber übersetzt werden, oder der Begriff in die lateinische Übersetzung philonischer Partien ohne Stütze im philonischen Original von Ambrosius eingefügt wird. Diese erste Gruppe repräsentiert eine Stelle aus dem Traktat de fuga saeculi[1], der in der Hauptsache eine Reproduktion der philonischen Schrift de fuga ist[2]. Die philonische Stelle, die die Vorlage des Ambrosius bildet (s. oben S. 8 f.), beschreibt die »nüchterne Trunkenheit« des durch Isaak repräsentierten vollkommenen Weisen. Ambrosius schaltet hier ganz frei mit dem philonischen Gedankengut, indem er Isaak, den Typus der Freude, mit der nüchternen Trunkenheit identifiziert[3]. Schon bei Philon war die enge Beziehung zwischen den beiden Begriffen hervorgetreten (s. oben S. 35 f.), Origenes hatte dann die Begriffe »Freude« und »göttliche Trunkenheit« gleichgesetzt (s. oben S. 122, 2). Auf ähnliche Weise variiert auch Ambrosius den philonischen Gedanken.

---

[1] 8, 47 CSEL XXXII 2, 201 = Migne 14, 591.

[2] S. d. Test. bei Cohn-Wendland t. III und die Proleg. t. III p. XIII sq. sowie Schenkls praefatio zur ambrosianischen Schrift (CSEL XXXII 2 p. XVII f.) und die Test. zum Text. Die in der großen Cohn-Wendlandschen Ausgabe und bei Schenkl gesammelten ambrosianischen Testimonien zu Philon sind noch nicht ausgewertet worden. Eine Synkrisis beider Autoren — etwa im Stile der Witteschen Untersuchungen über das Verhältnis zwischen Livius und Polybios (K. Witte, Über die Form der Darstellung in Livius' Geschichtswerk, Rhein. Mus. 65 (1910) 270 f. 359 f.) — könnte zu wertvollen Ergebnissen für beide Autoren führen.

[3] Zunächst schließt sich Ambrosius in der allegorischen Erklärung des Aufhörens der Periode der Sara (Gen 18 $_{11}$) und der Geburt Isaaks wörtlich an Philon an (Cap. 47 bis adiectio est stimmt mit Philo de fuga § 128 überein, s. die große Ausgabe III S. 136/37 Test.), fügt danach aus dem Gedächtnis eine Bibelstelle (Ps 118 $_{81}$) hinzu, überspringt dann den Abschnitt § 129/165 seiner Vorlage und nimmt seine Übertragung mit § 167 an der Stelle wieder auf, an der Philon das Bibelwort Gen 18 $_{11}$ zum zweiten Male erklärt. Bei dieser ganz äußerlichen Verknüpfung zweier philonischer Stellen berücksichtigt Ambrosius weder den veränderten Zusammenhang im philonischen Traktat noch überhaupt die komplizierte Disposition und den wohldurchdachten Gedankenaufbau der philonischen Erörterung über die εὕρεσις. Außerdem ändert er den Gedanken von der zeitlichen Koinzidenz des Suchens und Findens beim vollkommenen Typus, der von Philon (im Zusammenhang mit der Typenlehre der Erzväter [s. oben S. 8]) durch allegorische Erklärung der beiden gleichzeitigen Aoriste συλλαβοῦσα und ἔτεκεν erschlossen wurde, indem er die Bibelstellen wegließ und dafür den Gedanken von der Schnelligkeit des Verstandes des Weisen einsetzte.

Die gleiche freie Behandlung der philonischen Vorlage ist in Ambrosius' Schrift de Noe c. 111 zu beobachten[1]. In der Erklärung der Worte: »Er trank den Wein und wurde berauscht« (Gen 9 21) übernimmt Ambrosius die allegorische Interpretation Philons (quaest. in Gen. II 68), der im Anschluß an jüdische und stoische Lehren[2] das wilde Zechen verwirft, dagegen maßvolles Weintrinken erlaubt. Zu diesen zwei weltlichen Arten des Rausches (ebrietatis species gemina) fügt er ohne Stütze in der Vorlage als dritte die himmlische Trunkenheit des Geistes hinzu, die er durch die Zitate Ps 22 5 und Eph 5 18 illustriert. Ganz ähnlich erweitert er seine philonische Vorlage (quaest. in Gen. II 73) im cap. 118 des gleichen Traktats durch Anfügung der Bemerkung, daß der Geist Noahs des Gerechten — als Typus des δίκαιος galt Noah seit Philon — nüchtern war, auch als er trunken erschien, da es »auch einen herrlichen Becher gibt, der die Gerechten berauscht.« Diese Worte variieren den paradoxen Gedanken, der mit dem philonischen Oxymoron in der Hannaallegorese (s. oben S. 4) ausgedrückt wurde[3].

Einem zweiten Typus gehören die Stellen an, in denen die Wirkung des Abendmahltrunks als nüchterne Trunkenheit geschildert wird. Der Ausdruck bezeichnet dabei den Vollendungszustand beim Empfang der Kommunion und tritt neben die Aufzählung ihrer spezifischen Wirkungen[4] als Schilderung des sub-

[1] S. CSEL XXXII 1, 488 ed. Schenkl. Die Quellen des Ambrosius sind hier Philons quaest. in Gen. und die Traktate de plant., de ebriet., de sobriet. (Vgl. J. B. Kellner a. a. O. S. 95 f.). Hinter den Worten »sicut apostolus dixit« (S. 489, 3 Schenkl) ist nach Philon, quaest. in Gen. II 69 das Bibelzitat: »Nudatus est in domo sua« zu ergänzen (es fehlt in der neuen Ausgabe von Schenkl). Ob es Ambrosius selber oder einer der Kopisten übersehen hat, ist nicht zu erkennen, jedenfalls ist der folgende Abschnitt ohne das Bibelzitat, das die neue allegorische Erklärung einleitet, überhaupt nicht zu verstehen.

[2] S. oben S. 27, 2.

[3] Ebenso wird auch einmal der Rausch Josephs und seiner Brüder beim Gelage (Gen 43 34), zwar ohne Stütze im philonischen Text, aber ganz der allegorischen Methode Philons entsprechend als nüchterne Trunkenheit (inebriatur ebrietate, sed sobria) bezeichnet und zur Illustration wieder Ps 22 5 angefügt. S. de Joseph 11, 60, Migne 14, 665 = CSEL XXXII, 2 S. 111 Schenkl. Schon Origenes deutet übrigens Gen 43 34 spirituell als göttliche Trunkenheit (s. oben S. 119).

[4] Als spezifische Wirkungen werden hier wie an den anderen aus Ambrosius und Augustinus zitierten Stellen aufgezählt: Sündenvergebung, Ver-

jektiven Wonnegefühls[1]. »Der Becher .. des Herrn bewirkt Vergebung der Sünden .. Denn gut ist die Trunkenheit des Geistes (bona ergo ebrietas spiritalis), die nicht den Gang des Körpers schwanken macht, sondern den Schritt des Geistes stärkt. Gut ist die Trunkenheit des Heilsbechers (bona ebrietas poculi salutaris), die die Traurigkeit des sündigen Gewissens auslöscht und den Frohsinn des ewigen Lebens einflößt. Darum sagt die heilige Schrift: 'Wie herrlich ist dein berauschender Becher' (Ps 22 $_5$)[2]«. In der Schrift de Helia et ieiunio[3] wird als Lohn für das Fasten, das vor der Einnahme des Abendmahls befohlen war[4], die Speisung und Tränkung durch die himmlischen Sakramente verheißen[5]. Hier

---

gessen der alten Irrtümer, Festigung, Unsterblichkeit. Die gleichen Wirkungen werden in der Liturgie genannt, von der Ambrosius und die anderen abhängig sind. S. oben S. 117, 1.

[1] Eine andere Stelle, in der die eucharistische Trunkenheit erwähnt wurde, ist oben (S. 130, 2) schon zum Teil angeführt worden. Explan. in Ps 35 c. 19 = CSEL LXIV, 63 Petschenig = Migne 14, 962 unterscheidet Ambrosius 4 Arten der göttlichen Trunkenheit: Die bona ebrietas poculi salutaris, die durch Ps 22 $_5$ illustriert wird, deckt sich mit Orig. ad Ps 35 $_9$ (s. oben S. 123, 5). Über die ebrietas spiritus und die ebrietas de redundantia Scripturarum s. oben S. 130, 2 u. 150. Als vierte Gruppe wird die zungenredende Gemeinde des Pfingstwunders (Act 2 $_{13}$) genannt, obwohl sie genau genommen zur dritten per infusionem spiritus gezogen werden müßte. Ambrosius deutet hier das Wort aus der Apostelgeschichte: Sie sind voll süßen Weines, mit dem die anwesenden Heiden die Ekstase der christlichen Gemeinde verspotteten (s. oben S. 5, 3) zur lobenden Bezeichnung für die von göttlichem Rausch Erfüllten um (s. auch unten S. 162, 1 Hieronymus).

[2] Expos. in Ps. CXVIII, 21, 4 (CSEL LXII 475).

[3] 10, 33. CSEL XXXII 2, 429 Schenkl.

[4] S. St. Lisietzki, Quid St. Ambrosius de ss. Eucharistia docuerit inquiritur Diss. Vratisl. 1910, 77 f., 78, 2. Vgl. auch Ambrosius expos. Ps. CXVIII, 8, 48 (CSEL LXII, 180) und Förster, Ambrosius S. 169 f.

[5] Die Art der Benutzung seiner Vorlage ist für Ambrosius wieder sehr charakteristisch. Im ersten Teil des Traktats (c. 1—40) ist Basileios' Homilie über das Fasten Vorlage, s. Schenkl a. a. O. praef. p. XVIIII und die Testimonien. (De Helia ist wohl aus Predigten zur Fastzeit entstanden s. Förster, Ambrosius 93). Ambrosius folgt dem Basileios bis c. 32. Dieser Abschnitt enthält eine Diatribe über die Vorzüge des Fastens und der Enthaltsamkeit im gewöhnlichen Leben. (Vgl. S. 430, 12 f. Schenkl: quae in usu humano sunt). Jetzt schiebt aber Ambrosius c. 33 f. eine Betrachtung über das kultische Fasten vor dem Abendmahl und anderen Festtagen ein. Die Ursache dieser Einfügung ist klar: Die ins Allgemeine gehenden und recht theoretischen Reflexionen des Basileios erschienen dem praktischer gerichteten Bischof ohne genügende Beziehung zur kirchlichen Wirklichkeit. Die gleiche Tendenz, solche in der Vorlage auftretenden allgemeinen Erörterungen auszuscheiden oder um-

steht das Oxymoron schon fast völlig stereotyp zur Charakterisierung des eucharistischen Weintrunks. Die Stelle lautet: »Auch das Speisen am mystischen Tisch wird durch Fasten vorbereitet. Jener Tisch, von dem David sagt: ‚Du hast mir gegenüber den Tisch bereitet . . .' (Ps 22 $_5$), wird durch den Preis des Hungers erworben und jener Becher, der nüchtern trunken macht (inebrians sobrietate), wird durch den Durst nach den heiligen Sakramenten erlangt«. Mit dem Gedanken dieses Traktats berührt sich die Lobrede auf das Fasten im 63. Brief (c. 31 f. Migne 16, 1198), wo der Gegensatz zwischen der äußeren Enthaltsamkeit und der geistigen Sättigung durch das Fasten mit kühnen, echt ambrosianischen Oxymora beschrieben wird. »Wie kann (das Fasten) nicht nützen, durch das die Laster gesühnt werden? Wenn du es mit Demut und Erbarmen darbringst, so werden, wie Jesaja im heiligen Geist sprach, 'deine Gebeine fett werden und du wirst wie ein trunkener Garten (hortus ebrius [eigentlich: reich bewässerter]) sein'. Denn fett wird deine Seele und werden ihre Tugenden durch das geistige Fett des Fastens (spiritali adipe ieiunii), und deine Früchte werden sich durch den Überfluß deines Geistes mehren, so daß in dir die Trunkenheit der Nüchternheit (ebrietas sobrietatis) wohnt, so wie jener Becher ist, von dem der Prophet sagt: 'Wie herrlich ist dein berauschender Becher' (Ps 22 $_5$).« Wie die geistige Sättigung beim Fasten eine spiritalis adeps ieiunii zur Folge hat[1], so bewirkt die geistige Tränkung des Frommen, der sich während der vorgeschriebenen Zeit allen irdischen Trunkes enthält, eine spiritalis sobrietatis ebrietas. Das Adjektiv des Oxymoron wird hier also ganz konkret auf das kultische Fasten bezogen.

Eine dritte Gruppe bilden die Stellen, an denen Ambrosius Motive der Hoheliedauslegung des Origenes aufnimmt und weiterführt. So ist in der großen Gegenrede der Arete gegen die Hedone im Traktat de Cain et Abel[2], der nach dem Vorbild der philonischen Schrift von den Opfern Kains und Abels verfaßt ist[3], eine Schilderung des Gastmahls der Kirche von Ambrosius

zugestalten ist auch de fuga 8, 47 (zit. S. 151, 3) zu beobachten. Sie ist für Ambrosius eines der festen Prinzipien in der Benutzung griechischer Vorlagen.

[1] Vgl. Porph. de abst. II 45 (zit. oben S. 101).

[2] Vgl. I 5, 19 f. CSEL XXXII, 1, S. 355 f. Schenkl.

[3] S. Paul Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos 127 f. und 140 f. Philon schließt sich seinerseits wieder in der Stilisierung dieses Dialogs an den

eingeschoben[1], die wie eine freie Paraphrase der origeneischen Allegorien über das »Weinhaus« erscheint.[2]. Die Stelle lautet: »Willst du essen, willst du trinken? Komm zum Gastmahl der Weisheit, die alle ‚mit lauter Verkündung' einlädt und sagt: 'Kommt und eßt mein Brot und trinkt den Wein, den ich euch gemischt habe' (Prov 9 $_5$). Ergötzen dich die Gesänge, die den Schmausenden lieblich umspielen? So höre die mahnende, höre die nicht nur in Liedern, sondern im Lied der Lieder singende Kirche: 'Esset, meine Freunde, und trinkt und berauscht euch, meine Brüder' (Cant 5 $_1$). Doch diese Trunkenheit macht nüchtern (haec ebrietas sobrios facit)[3], diese Trunkenheit ist die der Gnade (gratiae)[4], nicht der Weinbezechtheit. Sie schafft Freude, nicht Schwanken. Und fürchte nicht, daß beim Gastmahl der Kirche angenehme Wohlgerüche oder wohlschmeckende Speisen oder verschiedene Getränke, vornehme Zechgenossen oder wohlgestaltete Diener fehlen. Wer ist vornehmer als Christus, der im Gastmahl der Kirche aufwartet und dem aufgewartet wird[5]? Halte dich zur Seite dieses sich zur Tafel legenden Tischgenossen und verbinde dich Gott. Verschmähe nicht den Tisch, den Christus auswählte, indem er sprach: 'Ich trat in meinen Garten, meine geliebte Schwester .., aß mein Brot mit meinem Honig und trank Wein mit meiner Milch' (Cant 5 $_1$). Im Garten, d. h. im Paradies, findet das Gastmahl der Kirche statt. . . Dort wirst du das Brot, das 'das Herz des Menschen stärkt', essen, den Honig kosten .., den Wein mit Milch trinken . . . . Folge also zu diesem Gastmahl (der Weisheit[6], die spricht): 'Die Weisheit baute sich ein Haus

---

von Xenophon überlieferten Prodikosmythos von Herakles am Scheidewege an (s. K. Münscher, Xenophon in der griechisch-römischen Literatur Phil. Suppl. XIII, 2, 1920, 112 f).

[1] Die Einlage reicht von c. 17–21.

[2] Vorher war die Trunkenheit und das maßlose Prassen als Ursache allen Unheils gebrandmarkt und ihr das fromme Fasten entgegengestellt worden. Ebenso wie de Helia etc. 10, 33 (zit. S. 153 f.) geht jetzt Ambrosius von der Betrachtung des irdischen Speisens und Trinkens zu der der himmlischen Speisung über.

[3] S. Cyprian (zit. S. 140): calix dominicus sic inebriet, ut sobrios faciat.

[4] Zur ebrietas gratiae vgl. De Helia etc. 16, 61 (CSEL XXXII, 2, 448), wo im Anschluß an Eph. 5 $_{18}$ die Trunkenheit der Sünde (culpae) und der Gnade gegenübergestellt werden. Vgl. dazu Philon de ebr. § 145 f. [zit. oben S. 4 f.]. Über den Begriff der Gnade s. oben S. 7 f.

[5] Zur Identifikation: Christus ministrat et ministratur vgl. oben S. 19, 2.

[6] Die Identifizierung des Gastmahls der Weisheit (s. Ambrosius de Cain

u. s. f.' (Prov 9 1)... In diesem Haus wirst du die Speisen der Seele essen und den Trank des Verstandes trinken, auf daß du später nie mehr hungerst noch durstest; denn wer ißt, ißt bis zur Sättigung, und wer trinkt, trinkt bis zur Trunkenheit. Doch diese Trunkenheit ist die Hüterin der Keuschheit (pudicitiae), jene Weintrunkenheit der Herd der Begierde . .[1] .«. Ebenso geht die Auslegung des Hohenliedverses 5 1, die Ambrosius an verschiedenen, fast miteinander gleichlautenden Stellen gibt[2], sicherlich auf die verlorene origeneische[3] Interpretation dieser Bibelstelle zurück[4]. Die origeneische Deutung des Weines als

I 5, 19, S. 355, 19f. Schenkl) in den Proverbien mit dem Weinhaus des Hohenlieds als Stätte des Gastmahls der Kirche war schon von Origenes vorgenommen worden (s. oben S. 123). Mit dem Paradies als Ort dieses Gastmahls der Kirche oder der Weisheit (vgl. de Cain S. 356, 9 *Schenkl*) ist nicht das Jenseits gemeint (damit würde Ambrosius zwei voneinander völlig verschiedene Vorstellungen vermischt haben), sondern Eden steht hier als Allegorie für die menschliche Seele des Frommen. Diese allegorische Erklärung des Paradieses als Psyche wird auch (nach dem Vorbild Philons leg. alleg. I 52 M § 45 s. Siegfried a. a. O. S. 382) in der Schrift über das Paradies, an die die über Kain und Abel anknüpft, zugrunde gelegt (vgl. J. B. Kellner a. a. O. S. 90, 93 f).

[1] Ein genauer Nachweis, welche Stelle des Origenes im besonderen nachgeahmt ist, und ob Ambrosius überhaupt eine besondere Partie im Auge hatte oder nur Motive aus dem großen HLKommentar variierte, ist nicht mehr möglich, da der Kommentar des Origenes zum großen Teil verloren ist.

[2] Expos. psalm. CXVIII 13, 23 f. (CSEL LXII 294 f.). De Isaac vel anima 6, 49 f. (CSEL XXXII 1, 673). De bono mortis 5, 20 f. (CSEL XXXII 1, 722 f.) In der ersten Stelle erscheint der mystische Terminus im Satze: bona ebrietas, quae ad meliora... facit quendam mentis excessum (s. oben S. 136, 3)... bona mensae spiritalis ebrietas . . . [folgt Ps 22 5]; in der zweiten: . . . anima . . . hausit mysteriorum ebrietatem caelestium . . .; in der dritten: anima . . . inebriata (sc. durch das Wort Gottes) saeculo dormiebat, vigilabat deo.

[3] Es wird überhaupt für die Erklärung solcher »Dubletten« öfters damit zu rechnen sein, daß Ambrosius nicht sich selbst wiederholt, sondern der Autor der Vorlage, die Ambrosius benutzt (z. B. Origenes), selber feststehende Deutungen der gleichen Bibelstelle öfters anführt und Ambrosius mit der Rezeption dieser Stellen die Wiederholungen der Vorlage nur übernimmt (s. oben S. 112, 2).

[4] Auch De Cain et Abel I 5, 19 (zit. S. 155) geht Ambrosius von der Hoheliedstelle 5 1 aus, doch ist die allegorische Erklärung hier von der an den drei anderen Stellen verschieden. Die Quellenforschung hat für die Schrift de Isaac et anima, aus der die wichtigste der drei Parallelstellen stammt, Benutzung der Hoheliederklärung des Origenes nachgewiesen (S. J. B. Kellner a. a. O. 106 f. Förster a. a. O. S. 91), desgleichen für die Erklärung des 118. Psalms. (S. Kellner a. a. O. 153 f.). *Die Schrift* de bono mortis, in der die zweite Stelle steht, schließt an de Isaac an, ist also ungefähr zur gleichen

der »Lehre« (s. oben S. 123 f.) liegt auch den Ausführungen des Ambrosius über das »Trinken des Alten und Neuen Testamentes« (explan. psalm. I c. 32 f. CSEL LXIV 27 f.) zugrunde. »Jesaja ruft aus: ... ,Dieses trinke zuerst' (8 $_{22}$). Was heißt das: ,Dieses trinke zuerst' ...? (c. 33) Trinke zuerst das Alte Testament, um dann auch das Neue Testament zu trinken. Denn wenn du nicht das erste getrunken hast, wirst du das zweite nicht trinken können .. Im Alten Testament ist Reue, im Neuen Freude .. (folgen Beispiele) .. aber Jesus der Herr goß Wasser aus dem Felsen und alle tranken (s. I Cor 10 $_4$) .. Diejenigen, die im ,Typus' tranken, wurden gesättigt, die in Wahrheit tranken, wurden berauscht. Eine gute Trunkenheit (bona ebrietas), die Freude einflößte und keine Verwirrung brachte. Eine gute Trunkenheit, die den Schritt des nüchternen Geistes (sobriae mentis) stärkte (s. oben S. 153)... Diesen Becher also trinke, von dem der Prophet sagte: ,Wie herrlich ist dein berauschender Becher!' (Ps 22 $_5$) ... Dann trinkst du den Becher der Weisheit ...«

3. AUGUSTINUS

Für Augustins religiöse Entwicklung wurde die Bekanntschaft mit Ambrosius von entscheidender Bedeutung. Der Bericht in den Konfessionen (V 13, 23) von seiner ersten Begegnung mit dem Bischof in Mailand steigert sich zu einem Elogium auf die Beredsamkeit des Ambrosius, deren überzeugende Kraft ihn endgültig für das Christentum gewann. »Et veni Mediolanum ad Ambrosium episcopum ..., cuius tunc eloquia strenue ministrabant

Zeit verfaßt (s. Förster a. a. O. S. 91) und wiederholt die Worte des vorigen Traktats. Dazu kommt nun, daß sowohl Gregor von Nyssa (zit. oben S. 184 f.) wie Theodoret in Cant 5 $_1$ (Migne 81, 149): »Er ruft den Freunden zu: 'Trinkt ... Eßt ...' denn diese Trunkenheit (μέθη) bewirkt Vernünftigkeit (σωφροσύνην) nicht Unvernunft (παραφροσύνην); sie löst nicht die Glieder, sondern stärkt sie (ῥωννύουσα)« [Folgen Ps 22 $_5$ u. 35 $_9$.], die beide unabhängig von einander Origenes' Auslegung benutzen — über Abhängigkeit des Theodoret ad Cant. von Origenes s. o. S. 109, 3 — in ihrer Erklärung des Hohenlieds die Stelle auf die θεία μέθη beziehen.

Auch sonst zeigen die drei ambrosianischen Stellen völlig das Gepräge der origeneischen allegorischen Erklärung. Ich erspare es mir hier die einzelnen Formulierungen mit Parallelstellen aus Origenes zu belegen, da die oben angeführten Argumente für den Nachweis der Abhängigkeit des Ambrosius von Origenes ausreichend erscheinen.

adipem frumenti tui et laetitiam olei et s o b r i a m vini e b r i e t a t e m[1] populo tuo.« Ambrosius erscheint hier als minister Dei, der mit seinen Worten dem Volk den Reichtum der göttlichen Weisheit übermittelt und es damit geistig tränkt und sättigt. Dem Trikolon, das die Fülle des göttlichen Reichtums symbolisiert, liegt der Psalmenvers 4 $_8$: »Dedisti laetitiam in corde meo ... a fructu frumenti, vini et olei sui multiplicati sunt« zugrunde[2], dessen erste beiden Glieder von Augustin durch biblische Bilder ersetzt werden[3], während das dritte eine Umschreibung durch das ambrosianische Oxymoron erfährt. Es war eine besonders feinsinnige Ehrung, die Augustin dem Ambrosius damit erwies, daß er die Beredsamkeit des Meisters mit dessen eigenen Lieblingsworten[4] rühmte[5]. In den Worten klingt noch die Ehrfurcht vor dem Manne nach, der ihm als Ver-

[1] Das Oxymoron steht hier vorbereitet. Kurz vorher hatte Augustin die »Manichaei vanitatibus *ebrii*« getadelt; jetzt stellt er ihnen die »nüchterne Trunkenheit« der christlichen Gläubigen entgegen. Vgl. auch conf. VI 1: In Ambrosium ora suspendi, ad fontem »salientis aquae in vitam aeternam« (*Joh* 4 $_{14}$).

[2] S. auch Vulg. Ps 104 $_{14}$ f. »Ut educas panem de terra: et vinum laetificet cor hominis: ut exhilaret faciem in oleo: et panis cor hominis confirmet« (s. oben S. 119 f.)

[3] Vulg. Ps 81 $_{16}$ ex adipe frumenti. Ps 45 $_7$ oleo laetitiae. Ps 147 $_{14}$ (Dominus) ... adipe frumenti satiat te. Qui emittit eloquium suum terrae. Die Stellen sind in der Ausgabe von Dombschütz angegeben.

[4] Augustin hatte dabei speziell den Hymnenvers im Gedächtnis, wie die Verbindung von *laetitia* und *sobria ebrietas* und die kühne Verkürzung ebrietatem ministrare zu ebrietatem bibere beweist. (S. oben S. 150, 1). Holl, Augustins innere Entwicklung AAB 1922, 8, 3 weist darauf hin, daß gerade der durch Ambrosius in Mailand eingeführte Hymnengesang auf den musikalisch veranlagten Augustin starken Eindruck machte. (Vgl. conf. IX, 12, 32.)

[5] Ganz ähnlich verwendet übrigens Hieronymus das Lieblingswort des Origenes aus dem Hohenliede: »Der König hatte mich in sein Gemach geführt« zum Preise des Origenes selber (s. Prol. Homil. in Cant S. 26 ed. *Baehrens*).

In der Verwendung des Oxymoron erinnert die Augustinstelle auch an die Lobworte des Theophanes Cerameus auf Gregor von Nyssa (s. oben S. 137). Die beiden Stellen geben von der wachsenden Verehrung der kirchlichen Autoritäten wie ihrer Schriften und Reden in der christlichen Welt Zeugnis. Vgl. auch Prudentius' Hymnus auf Cyprian in Peristeph. XIII (*Passio Cypriani Martyris* 6 f.) und Gaudentius' Worte an Ambrosius, als dieser jenen in das Bischofsamt in Brescia einführte. Sermo XVI (Migne 20, 958): »Ich beschwöre unsern gemeinsamen Vater Ambrosius, daß, nachdem meine Rede wie spärlicher Tau auf eure Herzen fiel, er euch selber mit den Mysterien der göttlichen Schriften bewässere. Denn er wird im heiligen Geist sprechen, *von dem er* erfüllt ist, und Ströme von lebendigem Wasser werden aus seinem Leib fließen.« Über die Stellung Augustins zu Ambrosius und über seine Verehrung des

körperung der kirchlichen Sapientia einst vor Augen getreten war[1]. So wird Ambrosius hier mit den Worten beschrieben, die die alexandrinischen Theologen zur Schilderung der Mittlertätigkeit des zwischen Gott und Mensch gestellten Logos verwandt hatten[2].

Von Ambrosius lernte Augustin auch die allegorische Auslegung des AT und NT und blieb als Exeget in den Bahnen, die sein Meister als Schüler Philons und Origenes' und Erneuerer ihrer Exegese im Westen gewandelt war. So übernahm er auch von Ambrosius, der damit der wichtigste Vermittler der alexandrinischen Tradition für Augustin wurde, das philonische Oxymoron. Da er sich bei der Verwendung des Begriffs eng an ihn anschloß, kann sich die Betrachtung der Augustinischen Sprache meist mit dem Hinweis auf die Behandlung der ambrosianischen Parallelen begnügen.

So verwendet Augustin die ambrosianische Prägung sobria ebrietas spiritus in der Rede an die eben aufgenommenen Katechumenen sermo 225, 4 (Migne 38, 1098). »Der heilige Geist beginnt seine Wohnung in euch zu nehmen, .. schließt ihn nicht aus eurem Herzen aus. Er ist ein guter Gast[3]: er findet euch bedürftig und füllt euch an; er findet euch hungrig und nährt euch; er findet euch durstig und berauscht euch. Er selbst möge euch berauschen[4]. Denn der Apostel sagt: 'Berauscht euch nicht mit Wein' .. (Eph 5_{18}). Und gleichsam als wollte er uns lehren, womit wir uns berauschen sollen, spricht er: 'Sondern erfüllt euch mit dem heiligen Geist .. und singt in eurem Herzen dem Herrn.' Wer sich über den Herrn freut und dem Herrn mit lautem Frohlocken lobsingt, gleicht er nicht einem Trunkenen? Diese Trunkenheit billige ich. ‚Denn bei dir, o Herr, ist der Quell des Lebens und durch den Sturzbach deiner Wonnen

Bischofs als der höchsten Autorität der christlichen Gemeinschaft vgl. Holl a. a. O. S. 8; Harnack DG II $_4$ 12. Die Stellen, an denen Augustin den Ambrosius zitiert oder nennt, sind bei Ballerini, Ambros. opp. I p. XXIX sq. gesammelt.

[1] S. Holl 10.

[2] Über die philonischen und origeneischen Schilderungen des Logos, der den Sterblichen den Rauschtrank kredenzt s. oben S. 17 f. u. 119, vgl. auch Eusebios' comm. in Ps 103 $_{15}$ (s. oben S. 119, 3), der den der Augustinstelle zugrundeliegenden Psalmenvers auf den Logos und seine Lehre deutet.

[3] Der heilige Geist als Wirt, der die Seele speist und tränkt, übernimmt hier die Rolle der »alexandrinischen« Sophia oder des Logos. (Über das Verhältnis von Logos, Sophia und Pneuma bei Philon s. Bousset-Gressmann 397 und Leisegang 67.)

[4] Über die Vermischung der Metaphern vom heiligen Geist (oder dem Logos oder der Sophia) als Gast und Wirt s. oben S. 19, 2.

wirst du sie tränken' (Ps 35 $_9$).« Ebenso folgt er dem Ambrosius in der Schilderung der berauschenden Wirkung des Abendmahltrunks[1]: »'Der Wein erfreut des Menschen Herz' (Ps 103 $_{15}$) ... Wir wollen nicht sagen: Niemand möge sich berauschen. Berauscht euch (inebriamini), doch seht womit. Wenn euch der 'herrliche Becher des Herrn' (Ps 22 $_5$) berauscht, so wird sich diese Trunkenheit in euren Werken zeigen, sie wird sich zeigen in der heiligen Liebe zur Gerechtigkeit, sie wird sich schließlich zeigen im Schwinden eures Geistes (in alienatione mentis vestrae) — von der Erde zum Himmel (sed a terrenis in caelum)«[2]. Auch sermo 34, 1, 2[3] hängt von der origeneisch-ambrosianischen Hoheliedallegorese ab. »Der Apostel Johannes .... lag an der Brust des Herrn und trank bei diesem Gastmahl himmlische Geheimnisse (Joh 13 $_{23}$). Infolge jenes Trunkes und jener glücklichen Trunkenheit brach er in die Worte aus: 'Im Anfang war das Wort.' O stolze Demut (humilitas excelsa) und nüchterne Trunkenheit«. Augustin identifiziert hier die johanneische Schilderung des Herrenmahls mit dem Gastmahl der Kirche, auf dem Christus der nach Erkenntnis dürstenden Seele (die hier die Gestalt des Jüngers und Evangelisten Johannes annimmt) den Wein der Weisheit kredenzt. Der philonische Begriff ist der zum Oxymoron zusammengezogenen Antithese Mt 23 $_{12}$ gleichgeordnet.

Die klassische Stelle in der Bibel für die nüchterne Trunkenheit ist bei Augustin (im Gegensatz zu Ambrosius, bei dem Ps 22 $_5$ im Vordergrund steht) Ps 35 $_9$[4]. In seinen exegetischen Predigten zu diesem Psalm gibt Augustin eine aufschlußreiche Erklärung des Wortes inebriari, in der der polemische Gehalt des

---

[1] Enarr. in Ps 103 § 13, Migne 37, 1368.

[2] Der Trunk bewirkt dreierlei: Reinheit der Gesinnung und der Werke und die Entrückung ins Jenseits. Alienatio mentis ist gewöhnlich Terminus zur Bezeichnung der Ekstase (s. Thes. *ling. Lat.* I 1559). Augustin, der noch unter dem Einfluß der antimystischen Polemik gegen die Montanisten steht (s. oben S. 95,2 vgl. PRE $_3$ s. v. Inspiration 187) definiert die Ekstase Enarr. in Ps 67 § 36 als alienatio *mentis a sensibus* corporis, non alienatio a mente. So kann er hier mit dem Terminus den Übergang in die jenseitige Welt bezeichnen.

[3] Migne 38, 210.

[4] Schon Eusebios (s. oben S. 129) und Gregor von Nyssa (s. oben S. 134) bezogen den Ausdruck »nüchterne Trunkenheit« auf diesen Vers. Die gemeinsame Vorlage wird wohl auch hier Origenes sein. (In einem erhaltenen Katenenscholion zur Stelle spricht Origenes von einer καλὴ μέθη s. oben S. 123, 5).

Begriffs »göttliche Trunkenheit« gegen die »Trunkenheit des Lebens« deutlich hervortritt[1]. »,Sie werden berauscht werden von dem Überfluß deines Hauses.' Ich verstehe nicht, was er uns damit Großes verspricht .. Welche Notwendigkeit bestand zu sagen: 'Sie werden berauscht werden ...'? ... Es suchte (der heilige Geist) ein Wort, mit dem er seine Gedanken über menschliche Dinge[2] aussprechen konnte; und weil er die Menschen in der Trunkenheit wie in einem Strudel versinken, ohne Maßen Wein zu sich nehmen und ihren Verstand verlieren (mentem perdere)[3] sah, ging ihm auf, was er sagen sollte. Denn wenn jene unaussprechliche Freude[4] empfangen wird, dann geht der menschliche Verstand irgendwie unter (perit mens), wird göttlich und berauscht sich an dem 'Überfluß des Reichtums im Hause des Herrn'. Darum heißt es in einem anderen Psalm: 'Wie herrlich ist dein berauschender Becher' (Ps 22 $_{5}$). Von diesem Becher waren auch die Märtyrer berauscht, als sie beim Passionsgang die Ihren nicht mehr erkannten. Was ist ein stärkeres Zeichen der Trunkenheit, als wenn man die weinende Gattin, die Söhne, die Eltern nicht mehr erkennt? ... Wundert euch nicht: sie waren trunken (ebrii). Wovon waren sie trunken? Seht, sie empfingen den Becher, der

[1] Enarratio in Ps 35 $_{9}$ (Migne 36, 351). Vgl. Sermo XXIV, 12 (Migne 38, 160) zu Ps 35 $_{8}$: »'Sie werden berauscht werden ...' Ich fürchte, daß (der Hörer) ... bei dieser Trunkenheit an die Sättigung denkt, nicht die durch unaussprechliche Güter, sondern die durch den Rausch leiblich-irdischer Zechereien ... Lasset uns aber, soweit wir können, geistig genießen (spiritualiter delectemur). 'Sie werden berauscht werden', sagt er ... Von welchem Wein? Welchem Rauschtrank? Welchem Wasser? Welchem Honig? Welchem Nektar? Du fragst von welchem? 'Denn bei dir ist der Quell des Lebens'. Trinke, wenn du kannst, das ewige Leben ...'« (s. unten S. 163 Forts.). Und enarratio in Ps 62 $_{2}$ (Migne 36, 751): »'Es dürstet meine Seele ...' es dürstet auch mein Fleisch ... wenn das Fleisch dürstet, dürstet es nach Wasser; wenn die Seele dürstet, dürstet sie nach dem Quell der Weisheit. Von diesem selben Quell werden unsere Seelen berauscht werden, so wie ein anderer Psalm sagt: 'Sie werden berauscht werden von dem Überfluß deines Hauses' (Ps 35 $_{9}$).«

[2] Über das aller allegorischen Erklärung zugrundeliegende Axiom, daß die heilige Schrift sich der Sprache der Menschen bediene s. Siegfried a. a. O. S. 351 f.

[3] Die doppelte Deutung des »perdere mentem« bei Augustin entspricht der Platons von den »zwei Arten des Wahnsinns« und Philons von den »zwei Arten der Trunkenheit«. Die augustinische Definition der göttlichen Trunkenheit: perit mens humana et fit divina stammt letztlich aus der platonisierenden Spekulation Philons über die Ekstase.

[4] Zum Ausdruck laetitia s. oben S. 122.

sie berauschen sollte... Also Brüder ... laßt uns berauscht sein 'von dem reichen Überfluß seines Hauses.'« Als neues historisches Beispiel für den ekstatischen Typus treten jetzt in der Epoche der schwärmerischen Verehrung aller duldenden Glaubenshelden neben die Gestalten der Bibel die Märtyrer, deren enthusiastische, weltentrückte Stimmung während der letzten Entscheidungsstunde Augustin mit fast gleichen Worten wie die Märtyrerakten schildert[1]. — An zwei anderen Stellen, die sich mit der Exegese des gleichen Psalmenworts befassen, wird eine kühne Umdeutung der Bibelstellen vorgenommen, indem die Worte fons vitae und ebrietas aufeinander bezogen werden[2] und die ewige Seligkeit ein Rausch, der durch den Trunk aus dem Quell des

---

[1] S. K. Holl, die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung, N. Jhrb. f. d. klass. Altert. 33, 1914, 524 f. S. 525: »Überall gilt in den Märtyrerakten der Frühzeit der Märtyrer als ein bereits in die jenseitige Welt Entrückter«. Vgl. z. B. Acta Carpi 39; 13, 3 ed. Knopf [2]. Asc. Jesaiae 6, 10 f. u. a. St. bei Holl. Den Enthusiasmus der Märtyrer eine ebrietas zu nennen veranlaßte auch die Übertragung des NTlichen Bildes vom Trunk aus dem Becher des Martyriums (s. Strack-Billerbeck I 836), vgl. mart. Polyc. 14, 2. Die Märtyrer heißen darum μιμηταὶ τοῦ Κυρίου vgl. mart. Polyc. 17, 3 und Clem. Al. strom. IV 9, 75, 1: »Als erster ... trank der Herr ... den Becher; ihn ahmten die Apostel nach ... Also mögen auch die auf den Spuren der Apostel wandelnden Gnostiker ... den Becher trinken«, sowie Cypr. ep. 63, 7, 2: »Wenn nicht der gekelterte und ausgepreßte Christus (s. oben S. 121, 1) den Becher vorher tränke, aus dem er den Gläubigen zutrank ..«, Hieronymus (s. u.) u. Augustinus enarr. in Ps 74 $_{9}$ f. (Migne 36, 955): »Durch Trinken des Weins wurden sie gerechtfertigt. Ich möchte sogar zu sagen wagen, sie wurden auch berauscht, und fürchte es nicht. Daß ihr doch alle so berauscht würdet! Erinnert euch: 'Und dein berauschender Becher, wie herrlich ist er' (Ps 22 $_{5}$). Wie denn, meine Brüder, glaubt ihr nicht, daß alle jene, die um des Bekenntnisses Christi willen auch sterben wollten, nüchtern gewesen seien? Sie waren so weit trunken, daß sie sogar die Ihrigen nicht erkannten ... Waren nicht trunken die, deren Geist von dieser Welt fern war?« und auch Hieronymus in Ps 80 pro torcularibus (s. oben S. 125), Anecd. Mareds. III 2, 69: »Es hatte der Heiland am Kreuze die Passion getrunken. ,Vater, wenn es möglich ist, möge dieser Becher an mir vorübergehen (Mt 26 $_{39}$) ...' So wie also der Herr bei der Passion berauscht war (in passione inebriatus est), so werden auch die Heiligen in der Glut des Glaubens täglich berauscht, und zwar durch den heiligen Geist ... Schließlich wurden auch die Apostel, da der heilige Geist auf sie herabstieg und sie erfüllte und sie in verschiedenen Sprachen sprachen, ,trunken vom süßen Weine' genannt. Es gibt vieles, was über die Mysterien des Weins und die Trunkenheit zu sagen wäre (Multa sunt, quae dicantur de vini mysterio et de ebrietate) ... « s. oben S. 5, 3 Ps.-Joh. Chrys.

[2] d. h. Ps 35 $_{10}$ wird zur Erklärung von v. $_{9}$ herangezogen.

Lebens entsteht, genannt wird[1]. Sermo XXIV c. 12 (Migne 38, 160) zu Ps 35 $_8$ (zum Anfang s. oben S. 161, 1): »'Sie werden trunken werden ...' Von welchem Wein? ... Du fragst von welchem? 'Denn bei dir ist der Quell des Lebens.' Trinke, wenn du kannst, das ewige Leben. Bereite dein Gewissen vor, nicht deine Kehle, deinen Geist, nicht deinen Leib. Wenn du gehört, eingesehen, geliebt hast, soweit du konntest, dann hast du schon davon getrunken ...« und de agone Christiano I 9, 10 (Migne 40, 296 = CSEL XLI 112) Hortatio ad gustandam dulcedinem Dei: »Wenn wir aber (in die 'Freude des Herrn' Mt 25 $_{21}$) nicht eintreten können, solange wir im Körper und 'vom Herrn entfernt in der Fremde sind' (II Cor 5 $_6$), so laßt uns wenigstens kosten (gustemus), 'wie süß der Herr schmeckt' (Ps 34 $_9$). Denn 'er hat uns als Pfand den heiligen Geist gegeben' (II Cor 5 $_5$), an dem wir seine Süße fühlen und uns nach dem Quell des Lebens selbst sehnen, wo wir mit nüchterner Trunkenheit (sobria ebrietate) überschwemmt und getränkt werden ... Denn es sagt der heilige Geist: '... Sie werden trunken werden ..' (Ps 35 $_8$) .. Eine solche Trunkenheit stürzt den Geist nicht herab, sondern trägt ihn nach oben und bringt Vergessen alles Irdischen.«

Mit Ambrosius und Augustinus ist der Ort in der Geschichte des philonischen Terminus erreicht, an dem der Prozeß der Verallgemeinerung seiner Bedeutung den Höhepunkt erreicht hat. Er steht hier schon oft als »sakrale Glosse«[2], deren feierliche, klangvolle »Musik« Ohr und Sinne erfüllen, nicht als »Bild«, das die Kraft der Anschauung erregen soll. Der Ausdruck tritt jetzt in den Kreis der hymnischen »Diagramme«, mit denen die Mystiker die Mannigfaltigkeit ihrer Erlebnisse bei dem Umgang mit dem Göttlichen zu umschreiben suchen. Keines dieser Bilder vermag den Reichtum ihrer Erfahrungen auszuschöpfen, aber indem jedes ein winziges Teilchen erfaßt, soll eine Häufung dieser Symbolworte eine Ahnung von der Fülle vermitteln. So werden diese Termini fast zu Geheimzeichen einer mystischen Sprache, die nur der Eingeweihte versteht und bei deren Klang in ihm die Erinnerung an unsagbare seelische Begebenheiten erweckt wird.

---

[1] Über das Verhältnis der Begriffe Quelle des Lebens, Quelle der Weisheit usw. s. oben S. 9, 1.

[2] Diese glückliche Prägung wird Reitzenstein (Myst. S. 397) verdankt.

Mit der Verbreitung der Schriften des Ambrosius und Augustinus geht der philonische Begriff in die Terminologie der abendländischen Kirche ein, ebenso wie er vornehmlich durch Gregor von Nyssa in den Sprachschatz der östlichen Literatur hinübergeleitet wurde. Seine Geschichte wird hier nicht weiter verfolgt. Meist tritt er in der Literatur der folgenden Zeit in der Bedeutung und in dem Zusammenhang wieder auf, in den ihn die großen Kirchenväter des IV Jh. gestellt hatten. Als Beispiel für die Verbreitung und Bedeutung des Begriffs in der späteren Zeit sei zum Schluß nur eine Stelle aus der berühmten Schrift de diligendo Deo Bernhards von Clairvaux[1] — des Augustinus redivivus des Mittelalters, wie er genannt wurde — zitiert: »Hoc convivium (Cant 5 $_1$) .. celebrat Sapientia et .. 'inebriat carissimos suos' . . . (Dei filius) ministrat . ., ut ex hoc iam iusti epulentur et exsultent in conspectu Dei et delectentur in laetitia. Hinc illa satietas sine fastidio: hinc insatiabilis illa sine inquietudine curiositas: hinc aeternum illud atque inexplicabile desiderium, nesciens egestatem: hinc denique sobria illa ebrietas, vero, non mero ingurgitans, non madens vino, sed ardens Deo. Ex hoc iam quartus ille amoris gradus perpetuo possidetur, cum summe et solus diligitur Deus . . .«.

[1] Cap. 11, 33 (Migne 182, 994 f).

Register

I. Namen und Sachen

II. Stellen

Nachträge.

S. 20 Anm. 3 gehört zu S. 21 Anm. 2.

S. 21. Ich konnte das armenische Original mit meinem Lehrer, Herrn Prof. Jos. Marquart, durchsprechen. Einige Kleinigkeiten konnten noch im Text verbessert werden. Der bisher unverständliche Satz: »Von der reinen Vernunft — ist das . . . (?)« ist jetzt folgendermaßen zu übersetzen: »Die reine Vernunft derer aber, die durch das Erscheinen Gottes bis zum Rande gefüllt werden, labt und erfreut und ergötzt sich offenbar noch viel reiner. Nicht als ob das hierfür angemessen wäre, denn . . .« Ein Vergleich mit der lateinischen Übersetzung von Aucher zeigt noch einmal deutlich, eine wie unsichere Basis diese moderne versio Latina für unsere Kenntnis des armenischen Philon darstellt.

S. 22. Philon schließt sich in der allegorischen Deutung von Gen 14_{18} der Aggada an. Vgl. Midrasch Genesis Rabba 43: »Die Rabinen sagen: Er (Melch.) hat ihm (Abraham) die Tora enthüllt, denn es heißt: Kommt, eßt mein Brot und trinkt den Wein, den ich euch gemischt habe« (Prov 9_{5}!).

S. 48 oben war Horaz ars poet. 295 f. 408 f. zu zitieren.

S. 79 Anm. 1 (1. Absatz). Vgl. auch Bardesanes' Schrift über Indien bei Porphyr. de abst. IV 17 fin.: τραφέντες δὲ συντόμως ἐπὶ τὰς αὐτῶν διατριβὰς ἐξίασιν.

S. 84, 2. Vgl. Joachim Jeremias, Golgatha und der heilige Felsen, Angelos II (1926) 123, 4.

S. 95 Anm. 2. Vgl. Midrasch T'hillim 90 Abs. 4 (S. 387 ed. Buber): »R. Eleasar im Namen des R. Jose ben Simra hat gesagt: Alle Propheten, die weissagten, wußten nicht, was sie weissagten, nur Moses und Jesaja wußten es. . . . Nach R. Josua Hakohen bar Nechemja weissagte auch Elihu und wußte es, denn es steht geschrieben: 'Und die Erkenntnis meiner Lippen redet Lauteres' (Hiob 33_{3}).«

S. 105 f. Hier war auch auf G. Hölscher, Die Propheten, Leipzig 1914, zu verweisen.

Inhaltsverzeichnis

Seite

Erster Teil

Der philonische Begriff

Zweiter Teil

Geschichte des philonischen Oxymoron in der patristischen Literatur bis zum IV Jh.